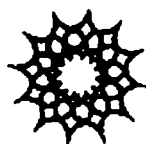
كتاب المسائل

للشيخ محيي الدين أبي عبدالله محمد بن علي ابن العربي

المتوفى سنة ٦٣٨ هـ.ق

با مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق

دکتر سید محمد دامادی



مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی

تهران: ۱۳۷۰

مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی
وابسته به
وزارت فرهنگ و آموزش عالی

کتاب المسائل
شماره: ۶۵۱
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه
تاریخ انتشار: ۱۳۷۰
چاپ: چاپخانهٔ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
نوبت چاپ: چاپ اول
بها: ۸۰۰۰ ریال

ابن العربی، محمدبن علی، ۵۶۰ ـ ۶۳۸ ه‍.ق.
کتاب المسائل
کتابنامه.
۱ ـ عرفان ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴ الف. دامادی، سید محمد،
۱۳۲۰ ـ مترجم و شارح. ب. عنوان
BP ۲۸۳/۲م ۲۹۷/۸۳

فهرست مطالب

پیش گفتار

به نـام آن کـه جـان را فکرت آمـوخت　　　چراغ دل بـه نـور جـان بـرافروخت

آدمی از دیرباز همواره در جُست و جوی راه حلّ معمّای وجود و دستیابی بـه رمـز و راز آفرینش بوده و آگاهی بر أسرار غیب و وصول به مرتبهٔ شهـود را پـیوسته وجهـهٔ همّت خویش ساخته است به این امید که از محدودهٔ اسارت در شرایط و تنگنای طبیعت رهایـی یابد و به فراخنای اندیشه و جلوه‌گاهِ خرد و میدانِ تـفکّر و قـلمروِ تـدّبر در احـوال أعیان موجودات رهسپار و به کشفِ حقایقِ أسرارِ خلقت، مباهی و سرافراز گردد.

نظام دستگاه آفرینش مستند بر سبب و مبتنی بر علّت است. و کشف علّت و سبب در حوزه و قلمرو خرد قرار دارد. و هرچند حسّ و تجربه می‌تواند یار و یاور خـرد بـاشد، امّـا بتنهایی ممکن است در بسیاری از مسایل ــ آدمی را بـه اشتباه افکند و بـه إدراکِ راستین بسیاری از أسرارِ نظامِ عقلی قادر نباشد. از این رو فیلسوف، تابع روشی است که از طریق علم به علّت، به هویّتِ معلول وقوف یابد. زیـرا إدراکِ علّت، مستلزِم درکِ مـعلول است. و علم به معلول از طریق علّت مـیسّر است. و علم قـطعی و درخـورِ اعتماد ــ دستاوردِ ایــن کشش و کوشش عقلانی می‌تواند باشد.

امّا مسأله به همین جا ختم نمی‌شود. زیــرا ذوق و قــریحهٔ فـیّاض اهل مـعرفت و بصیرت، تنها به کوشش‌های عقلانی محض قانع نیست. بل که دوستدار آنست که دستمایـهٔ دلیل و منطق با سرمایهٔ کشف و شهود همراه گردد و همراز و همگام بـا یکدیگر، مـددکار در طیّ طریقی گردند که به کشف اصول و قوانین مسلّم بینجامد. و علاوه بـر آن کـه صحّـت و متانت أُصول حاصله مورد قبول و تصدیق عقل است ــ از امـتیاز پـذیرش و تـأیید کشف و شهود نیز برخوردار بـاشد. و در نـتیجه مسایــل علمی و فـلسفی از صورت یک سلسله اصطلاحات مجمل و یا کلّیات مبهم درآید و ابرهای تیره و تـار جهـل بـه کـنار رود و اختر

تابندهٔ معرفت از ورای غبار ألفاظ به دوستداران حقیقت چهره نماید.

از سوی دیگر حفظ مبانی نظام دین و دفاع از حریم مقدّس توحید ــ مستلزم آگـاهی ژرف علمی و برگرفته از منبعی قوی و مأخذی معتبر است تا بـا تـقویت نـیروی عقـل و استدلال ــ موجبات استیلای بروهم و خیال را فراهم ساخته، عامهٔ مـردم را کـه بـیش‌تـر مقهور عوامل طبیعت و محجوب از خرد و در أسارت شرایط بسر می‌برند و فـهم و أدراک آنان بیش‌تر بر احساس مبتنی است. و در اکثر موارد گردن بـه فـرمان ..ل نـهاده، آن را بـر نیروی عقل ترجیح می‌دهند ــ از تربیتی برخوردار گرداند که داوری حسّ را بتنهایی معتبر نشناخته، عقل را برکرسی نشانده، به دستور خرد سر تسلیم فرود آرند. زیرا هرگونه داوری عاری از تدّبر و تفکّر ــ که اساس آن بیش‌تر بر تخیّلات و تصورات مبتنی باشد تا دریـافت خردمندانه و واقع بینانه ــ تناسب تامّ به قضاوت کودکان دربارهٔ موضوعات و أحکامی دارد که به فهم قاصر و إدراک ناقص خویش عرضه می‌دارند.

توفیق در برقراری تشکیلات اجتماعی در سایهٔ اجرای عدالت و إقامهٔ حـدود و سُنَنِ دادگرانه در میان مردم هر جامعه‌یی، تابع ایمان و اعتقاد آن‌ها به مبدأ و تصدیق نـمایندگان او و اطاعت از مقرّرات و شرایع است. و بدیهی است هرگاه اصول آن مستند به نقل از ایـن و آن نبوده، بر بنیاد خرد و تدّبر در مسایل مبتنی باشد. می‌تـواند مـوجب حصول فَـراغ بـال و یقینِ جازم و ایمان راسخ گردد و ضامن کـامیابی در امـور و بـرکناری از تـفرقه و تشتُّت و اختلال باشد و سرانجام وحدت کلمه و هم‌آهنگی در قضایا را به ارمغان آورد.

حکمت الهی ــ علاوه بر آن که مبانی آن بر عقل و بـرهان استوار است و از قـلمرو نقل بیرون است ــ متکفّل اثبات معارف دینی و ضامن بقای اصول و معتقدات مـذهبی نـیز می‌باشد. و دین اسلام در قلمرو خود هم مردان دین و أخلاق و مصلحان بزرگ اجتماعی را پرورش داده و از این رهگذر، اخلاق حسنه و قوانین عبادی و مقرّرات اجتماعی را در میان أبناءِ آدم در عالم گسترش بـخشیده است و هم در مکتب علم و فـلسفه و عرفـان اسلامـی مردانی مایه‌ور را به عالم انسانی تحویل داده است که تربیت یـافتگان آن، کـلیّه أبـعاد پـهنهٔ وسیع جهان هستی و عالم وجود و جهاتِ گـوناگون زنـدگی انسان را همواره مـنظور نـظر

داشته، علم و دین، دنیا و آخرت، شریعت و طریقت را وجههٔ همّت خود در راه حصول حقیقت ساخته، قرن‌ها قلمرو معرفت را مسخّر خویش داشته‌اند.

محیی‌الدین‌بن عربی از کسانی است که هنگام بحث و بررسی در مسائل فلسفی و کلامی و تقریر مباحث ذوقی و عرفانی، مبانی آراءِ خویش را همواره با تحقیق و تدقیق و تطبیق با موازین عقلی بیان داشته‌اند. و هر چند وی بخش عمده‌یی از زندگانی خویش را به مطالعه و استقصای در مباحث فلسفی و کلامی و استنباط آراء و افکار و تتبّع در اقوال و عقاید متکلّمان و فیلسوفان و عارفان پیشین و تأمّل و تدبّر در گفتار و آثار آنان و سیر در طرق مختلفهٔ ایشان به گونه‌یی مصروف داشته است که لااقّل تا روزگار خویش در احاطهٔ به آراء و عقاید حکما و عرفا و فلاسفه ـ طراز اوّل است ـ امّا پویایی اندیشهٔ او تا حدّی است که هیچ گاه پایبند مسلک و عقیدهٔ خاصّی نگردیده. تعصّب و تصلّب در رأی نداشته و هرگز به تقلیدِ بر اطلاق از رؤسای حکمت و کلام نپرداخته است. و به امید آن که با افکندن طرحی نو، در سایهٔ بهره‌یابی از خردی نیرومند و اندیشه‌یی ژرف و دلی که در نتیجهٔ سیر و سلوک و ریاضت، دریچه‌یی از عالم اشراق و الهام بر وی باز گردیده است ـ به زدودن لکّه‌های عصبیّت وجمود از چهرهٔ درخشان حکمت و معرفت ـ توفیق یابد ـ به داوری در زمینه‌های گوناگون فلسفی و کلامی و عرفانی دست یازیده است. با این امتیاز که آراءِ وی با اصول تعالیم اسلامی سازگاری و موافقت دارد و نظریاتش در تمامی آثارش بر مَحاملی صحیح مبتنی است. اما واقعیّت آنست که شرط دریافت معانی سخنان وی نخست آشنایی جانی با این قبیل مسائل است که

تا نگردی آشنا زین پرده رمزی نشنوی گوش نامحرم نباشد جای پیغام سروش

و شرط دیگر باز کردن چشم دل است که گفته‌اند:

چشم دل باز کن که جان بینی آنچه نادیدنی است، آن بینی

ترجمهٔ احوال ابن عربی

ابوبکر محمّدبن علی بن محمّدبن احمدبن عبدالله بن حاتم طایی ـ در خاندانی متمکّن و توانگر ـ در شب دوشنبه، هفدهم ماه رمضان سال ۵۶۰ هـ. ق (۲۸ ژوئیهٔ سال

۱۱۶۵ م) در «مُرْسِيَه» از بلاد جنوب شرقی اندلس به دنیا آمد. پس از طیّ دوران نوباوگی و خردسالی در سنّ هشت سالگی به همراه أعضای خانواده به «إشبیلیه» رفت و تا سال ۵۹۸ هـ. ق در آن جا اقامت گزید. و نزد مشاهیر روزگار خویش به تعلّم قرآن کریم و کسب مقدّمات ادب و یادگیری علوم و معارف زمان ــ بویژه فقه و حدیث پرداخت.

در نوجوانی به سائق روح سرکش و ماجراجویی که داشت به فرمان دل، به برخورداری از بدایع طبیعت و تفریح و کامجویی و عیش و عشرت و شکار نیز پرداخت (۱) امّا پافشاری مادر و اصرار نخستین همسر شایسته‌اش ــ مریم ــ وی را به زهد و دین و معرفت کشانید. (۲)

تحوّل روحانی و معنوی وی ــ در قالب «واقعه»یی است که برای وی در آغاز جوانی پس از دیدار با ابوالولید محمّدبن احمدبن محمّد ابن رشد (۵۹۵ ــ ۵۲۰ هـ. ق) و بنابرابراز تمایل او ــ که پیشوای عقل و برهان و مدافع سرسخت استدلال و در آن هنگام قاضی قرطبه بود ــ حاصل گردیده (۳) و از آن پس بر دوام و علی الاستمرار از اهمیّت کشف و عیان در آثار خویش سخن به میان آورده است. و پس از این دیدار است که در بیست و یک سالگی به سال ۵۸۰ هـ. ق به قرار بیان خود[۴] به تصوّف سرسپرده و از برکات انفاس قدسیّهٔ پیران و مشایخ بسیار و أرباب کراماتِ راه یافتهٔ راهبر، برخوردار گردیده است.

زندگانی در کانون زهد و پرهیز خانوادگی و برخورداری از نعمت دین و دنیا و حشر و نشر با نیکان و پاکان و صالحان و پرهیزگاران و ثابت قدمان در طریقت و صاحب همتّان در شریعت و بنا به تعدّد تعبیر و القاب خاص و اصطلاح ویژهٔ وی «مستحقّان در منزل أنفاس»[۵] و «رجال الإمداد»[۶] و «مُدَبِّرین»[۷] و دانش پیشگان و اندیشه سازان زمان و کامیابی از أنفاس رحمانی[۸] پیشوایان شریعت و طریقت و واصلان به قلمرو عرفان و معنویّت ــ از وی شخصیّتی در مدارج عالی زهد و ایمان و قدس و عرفان پرورش داد که در سال‌های بعد ــ دلاور مردی چالاک در پهنهٔ علم، خاصّه فلسفه و عرفان و از أعلام علم و حکمت و از أقطاب ارباب مکاشفه و صفا و أرکان سلسلهٔ عرفا و از نایلان به مقام کشف و شهود و

واصلانِ به بارگاه قربِ علم به معبود و برخوردارانِ از وجد و حال و الهام بشمار آمد.

گذشته از آشنایی‌های ابتدایی با برخی از صوفیّهٔ روزگـار خـویش ــ از قـبیل شیخ أبومدین شعیب بن حسین بن ابی الحسن[۹] و دیگران، آموزگار حقیقی محیی الدین و معلّم و مرشد واقعی او در مراقبت باطن و محاسبهٔ نفس، «اعتزال و انزوا»[۱۰] بود.

یار و دیار خود را در مغرب و اندلس ترک کرد و بدون زاد و توشه راه مشرق را پیش گرفت. و در کشورهای اسلامی با قدم توکّل به سیر آفاق و أنفس پرداخت. در سال ۵۹۸ هـ. ق به «مکّه» رسید. چندی در آن جا إقامت گزید و در آن مهبط وحـی و أرض مـقدّس و بـلدِ أمین و مختلَف ملائکه در کمال جمعیّت خاطر و سکینهٔ قـلب بـه تـحریر فـتوحات مکّیه، مشکوة الانوار، حلیة الابدال و رسالهٔ روح القدس پرداخت. در آن جا بـه آفـتابِ چهـرهٔ دختر شیخ مکین‌الدّین ابی شجاع زاهر بن رستم بن ابی الرجاء الاصفهانی[۱۱] مـوسوم بـه «نظام» و ملقّب بـه «عین‌الشمسِ و البهـاء» دل بست. و «تـرجمان الاشواق» را بـرای او سرود.

سال‌ها در «بغداد»[۱۲] و «موصل»[۱۳] به آموختن علوم و معارف اسلامی مشغـول بـود و شرح ترجمان الاشواق را به نام «ذخایرالاعلاق فی شرح ترجمان الأشواق» ــ کـه نـفحهٔ عرفانی و حکمی دارد، در «حلب» به رشتهٔ تحریر در آورد.[۱۴]

در سیاحت ممالک شرق ــ گذشته از سفرهای متعدّد به مکّه[۱۵] به تفاریق یک چند در قاهره، اسکندریّه و قـونیّه (در سال ۶۰۷ هـ. ق) و حلب (۶۱۰ هـ. ق) بسر بـرد. در اکثر بـلاد اسلام نزد اهل نظر، شهرت و اعتبار داشت، با عالمان زمان مکاتبه می‌نمود. از ابن فـارض طیّ نامه‌یی درخواست کرد قصیدهٔ تائیه‌اش را شرح کند وی فـتوحات مکّیهٔ او را شرح آن نامید. و در پایان عمر در دمشق (سال ۶۲۰ هـ. ق = ۱۲۲۳م) اقامت گـزید. سرانـجام پس از عمری سرشار و پربار از عبادت و ریاضت و تألیف و تصنیف ــ در حـدود هشتادسالگی (در شب جمعهٔ بیست و هشتم ربیـع‌الثّانـی سال ۶۳۸ هـ. ق = ۱۶ نـوامبر ۱۲۴۰م) در شهـر دمشق دیده از دیدار هستی بر گرفت. و در «صالحیّه» دمشق که مقام صلحا و فقرا بـود ــ بـه خاک سپرده شد.[۱۶]

ابن عربی در سال‌های کمال زندگانی ــ در عین بهره‌مندی از آسایش و نعمت و برخورداری از احترام و عزّت ــ ایّام را به عبادت و ریاضت و زهد و خلوت و یا آمیزش با ارباب طریقت و نشر معارف صوفیان و نگارش احوال عارفان سپری می‌ساخت. گاه از مردم کناره‌گیری کرده، به فکر و ذکر می‌پرداخت و از خلق می‌برید و به حق می‌پیوست و این ابیات را زمزمه می‌کرد:

وَلِیُّ اللهِ لیسَ لَهُ أنیسُ ... سِوَی الرَّحْمانِ فَهُوَ لَهُ جَلیسُ
یُذَکِّرُهُ فَیَذْکُرُهُ فَیَبْکی ... وَحیدُالدَّهْرِ جَوْهَرُهُ نَفیسُ[17]

محیی الدین در میان سالکان طریقت رجلی فرید و در عداد جویندگان حقیقت و مشتاقان به زهد و خلوت فردی وحید و در نیّت پاک و قلب تابناک و همّت عالی در تحصیل فرهنگ و معارف و تلاش مداوم و خستگی ناپذیر در نگارش آثار در روزگار خویش بی‌همتا و در ایجاد هم آهنگی و پیوند میان افکار فلسفی با أحکام عرفان باطنی و فضایل اخلاقی بی‌مانند و در توفیق میانهٔ عقل و برهان و ذوق و وجدان و تألیف آثار به منظور نشر و گسترش فضیلت و تأکید بر مسألهٔ تزکیهٔ قلب یعنی پاک کردن دل از هویٰ و هوس‌های نفسانی، از اهمیّتی ویژه برخوردار است.

وی شرط اساسی تحقّق اصلاح نفس و پرورش روح و روان را ــ ایمان و پاکی دل از هر گونه هویٰ و هوس نفسانی و بدور داشتن مذهب از هر گونه خرافه و اوهام می‌داند[18].
و به شهادت آثارش، در سراسر زندگانی رسوخ فضایل اخلاقی و انتشار معارف مذهبی در قلب و روح افراد جامعه را غایت قصویٰ و کمال مطلوب ــ معرّفی کرده است.

آثار محیی الدّین

آثار ابن عربی بسیار است. گذشته از حکمت و عرفان، وی در مسایل گوناگون حتّی در ادب و تفسیر و اسرارالعلوم نیز کتاب‌های متعدّد دارد.[19] وی با تألیف آثار کم نظیر بل که بی‌مانند ــ انقلاب عظیمی در تقریر و تحریر و نحوهٔ تحقیق در مبانی و اساس عرفان و تصوّف نظری بوجود آورد. و شرح شارحان بعد از او، جد اول این بحر قمقام محسوب می‌شود. وی در عویصات صاحب نظر است و در مقام تحریر مباحث روشی محقّقانه

دارد[20]. «فتوحات مکّیة» او که در حقیقت دایرة المعارف تمام علوم صوفیّه در چهار مجلّد بزرگ و متضمّن عقاید و معارف عرفا است، در سال ۵۹۹ هـ. ق تصنیف آن را آغاز کرد و تا دو سال پیش از مرگ در سال ۶۳۶ هـ. ق که از کتابت آن فراغتِ کاملی یافت، در مدّتی حدود بیش از سی و پنج سال به تألیف آن اشتغال داشت.[21]

فصوص الحکم (فصوص ج فصّ به معنی خلاصه و چکیدهٔ هر چیز است.) مشتمل بر بیست و هفت فصّ و متضمّن نقاوهٔ عقاید وی در وحدت وجود است که اساس اندیشهٔ عرفانی و ساختار فکری او را تشکیل می‌دهد. این کتاب خلاصهٔ حکم و اسراری است که به ارواح انبیاء نازل گردیده است. علاوه بر آن که چون تنزّلات وجود و معارج آن دوری است. و قلب انسان کامل، محّل نقوش حکم الهی است، حِکَمِ الهی را به حلقهٔ انگشتری و قلب را به نگین آن که محّل نقوش است ـ تشبیه کرده است[22].

در این کتاب، وی مسألهٔ وحدت رجود را مطابق اصول علمی و به صورتی استدلالی مطرح می‌سازد و برای پیشبرد قدرت اندیشهٔ خویش ـ به إثبات ایدئولوژیک «مسایل» می‌پردازد. و در آثار فراوان خویش براین نیاز انگشت تأکید می‌گذارد. و اصول تصوّف و مسایل حکمت اشراقی را بر اساس قواعد عقلی و بنابر سنّت مختار صوفیّه - بنابر روش استحسانی گاه با استناد بر مدلول آیات قرآنی و استشهاد بر مصادیق احادیث نبوی و زمانی در سایهٔ شعر و مکاشفه و وجد و حال به منظور اقناع فلاسفهٔ برهانی،تصوّف را با فلسفه و کلام به هم می‌آمیزد و از تلفیق آن‌ها با یکدیگر مرامنامهٔ تصوّف علمی و رسمی را مدّون می‌سازد. و معرُف آن نیز هست که وی علاوه بر عرفان عملی و انغمار در زهد و تقویٰ و سلوک در طریق مجاهدت در عرفان نظری نیز احاطه و تبحّری درخور توجّه و اعتناء داشته و در ادراک عویصات تصوّف نظری، دارای ملکهٔ استنباط و قدرت تفکّری کم مانند بوده است.[23]

رؤوس فکرابن عربی

با امعان نظر به این حقیقت که ادراک کثیری از مباحث اعتقادی از قبیل معاد و احوال انسانی در نشأت بعد از مرگ و بسیاری از مبانی مربوط به ملکوت أعلیٰ ـ صعوداً و نزولاً ـ جز از طریق نبوّت و ولایت امکان ندارد و عقل نظری از ادراک این قبیل

مسایل أعجمی و در درک اوّلیّات از مسایل نشآت بعد از موت، کمیت آن لنگ است[۲۴]. باید گفت که شیخ اکبر ــ در میان متصدّیان طریق معرفت ــ بویژه در مباحث مربوط به توحید و مسائل راجع به معرفت نفس انسانی ــ خاصّه مباحث مربوط به نشآت انسانی بعد از موت ــ رجلی فرید است که به سبک و طریق اهل برهان و نظر به تحریر مسائل پرداخته و ارکان مهّم حکمت و عرفان او را آراء و أفکار مستدل و مبرهن تشکیل می‌دهد. و هنگام سخن از بحث هستی تا دادار بی أنباز گیتی ــ آنچه را خود از طریق عقل و برهان یا از راه کشف و عیان به دست آورده است ــ به سبک اهل ذوق و برهان با یکدیگر درآمیخته است.

وی که قدوه و پیشوای قائلان به وحدت وجود شناخته شده است. نظّام فکری و عرفانی خویش را در بیان جمیع مسایل مهّم فلسفی و کلامی و عرفانی دربارهٔ خدا و اسماء و صفات او و انسان و معارف وجودی و نیز حیات معنوی او، محبّت الهی، ادیان و مذاهب، آداب و أخلاق و جمیع امور مربوط به دنیا و آخرت ــ از فروع این اصل اصیل دانسته و در تحکیم این اعتقاد از عقل و نقل و کشف و ذوق و استدلال و برهان و شهود و عیان بهره برگرفته است. به گونه‌یی که می‌توان گفت طرح مباحثی از قبیل تشبیه، تنزیه، صفات و اسماء حقّ، أعیانِ ثابته، رابطهٔ حق با عالمِ و امثال آن‌ها ــ همه توضیحاتی بر اصل عقیدهٔ به وحدت وجود وی بشمار می‌رود.

خلاصهٔ نظریهٔ وحدت وجود او را می‌توان در این عبارت فشردهٔ او ملاحظه کرد: «فَسُبْحانَ مَنْ أَظْهَرَ ٱلأَشْیٰاءَ وَ هُوَ عَیْنُها.» فتوحات ج ۲ ص ۵۵۴ (منزّه است آن که أشیاء را آشکار کرد و او خود عین اشیاء بود.) و منظور او این که خداوند از جهت ظهور و تجلّی که لازمهٔ خالقیت است ــ عین اشیاء می‌باشد ولی از جهتِ ذات غیر آن‌ها.

در نظر ابن عربی، هستی در جوهر و ذات خود ــ جز یک حقیقت نیست که تکثرات آن به أسماء و صفات و اعتبارات و اضافات است. و چیزی است قدیم و أزلی و تغییرناپذیر. هرچند صورت‌های وجودی آن در تغییر و تبدّل‌اند. که هرگاه به این حقیقت گستردهٔ ازلی و ابدی ــ به اعتبار ذات او بنگری، «حق» است. و چون از چشم‌انداز مظاهر و اعتبارات و اضافات نظر کنی، «خلق» است. پس هم اوست که هم «حقّ» است. و هم

«خلق»، هم «واحد» است. و هم «کثیر» هم «قدیم» است و هم «حادث» هم «اوّل» است. و هم «آخر»، هم «ظاهر» است و هم «باطن»؛ و همهٔ این تناقض‌ها به اعتبارات و به تفاوت چشم‌اندازها است.

وَمَا الوَجْهُ إلاّ واحِدٌ غیر انّه إذا أنْتَ عَدَّدْتَ ٱلمرایا تَعَدَّدا

نیست روی مگر یکی لیکن آنست که هر گاه تو آینه‌ها را متعدّد گردانی، آن روی به تعدّد آن‌ها در نمایش، متعدّد گردد. (أشعّة اللّمعات ص ۳۷)

خلق جدید یا دگرگونی دایم

صحنهٔ جهان هستی را توالی تجلیّات حق تبارک و تعالیٰ تشکیل می‌دهد.[۲۵] تجلیّات گوناگون همانند أمواج منظّم و پی‌درپی، بدون هیچ گونه وقفه در سطح اقیانوس هستی، آشکار می‌شوند کسانی که بر سطح اقیانوس نظر دوخته‌اند ــ چیزی جز یک سلسله أمواج مشاهده نمی‌کنند. ولی کسانی که از بصیرت برخوردار می‌باشند ــ بخوبی می‌دانند که آنچه در سطح اقیانوس ظاهر می‌شود ــ تنها جلوه‌یی از جلوه‌های بی‌پایان آن بشمار می‌آید.
عبارت محیی‌الدین در این باره چنین است:

«ومِنْ أعْجَبِ ٱلأُمورِ أنَّهُ فِی ٱلتَرَقّي دٰائماً ولاٰ يَشْعُرُ بِـذٰلِکَ لِلَطاٰفَةِ ٱلحِجاٰبِ ودِقَّـتِه وتَشاٰبُهِ الصُوَرِ مِثْلُ قوله تعالیٰ «واُتُو بِه مُتَشاٰبِهًا.»[۲۶] [قرآن کریم ــ البقرة (۲)، ۲۵ = و از نعمت‌های مانند یکدیگر متلذّذ می‌شوند]

چنان که ملاحظه می‌شود، محیی‌الدین، آگاه نبودن انسان را از دگرگونی‌های دایمی خویش، شگفت‌انگیز بشمار می‌آورد. وی علّت آگاه نبودن انسان از دگرگونی‌های خویش را «لطافت حجاب» و «همانندی صُوَرِ إشراقات» معرّفی کرده است.

به این ترتیب معلوم می‌شود آنچه محیی‌الدین عربی از معنی «خلق جدید» إدراک می‌کند با آنچه در آثار حکما و متکلّمان آمده است به گونه‌یی آشکار متفاوت است. خلق جدید در نظر محیی‌الدین، چیزی جز صُوَر گوناگون و بی‌شمار تجلیّات حق تبارک و تعالیٰ نمی‌باشد. تجلیّات حق بی‌پایان است. و چیزی که بی‌پایان باشد دربارهٔ آغاز و انجام آن نمی‌توان سخن گفت. حقیقت خلق را ظهور حق آشکار می‌سازد. و ظهور حق را به هیچ

وجه نمی‌توان چیزی جدا از حق بشمار آورد.

محیی‌الدین، هر فصّ از فصوص بیست و هفتگانه را تحت عنوان کلمه‌یی که به نام یکی از پیغمبران اختصاص یافته ــ مطرح ساخته است. نخستین فصّ کتاب تحت عنوان «فصّ حکمة إلٰهیة فی کلمة آدمیة» مورد بررسی واقع شده است. و آخرین فصّ کتاب نیز به «کلمهٔ فردیّهٔ محمّدیه» (ص) تخصیص یافته است.

در نظر این عارف، وجود هر یک از پیامبران نمونه‌یی بارز از یک انسان کامل است که کلمهٔ تامّ و تمام خداوند نیز می‌باشد. این کلمهٔ تام و تمام خداوند است که در هر دوره‌یی از ادوار، رسالت مخصوص و مناسب انسان را آشکار می‌سازد.[۲۷]

محیی‌الدین پس از این که تحوّل و دگرگونی جهان و انسان را با استفاده از آیات شریفهٔ قرآن براساس معنی خلق جدید تفسیر می‌نماید. جهت نشان دادن نظریهٔ خود در این زمینه ــ همواره از سخن معروف جُنید بغدادی استفاده کرده، آن را شاهد مدّعای خویش بشمار می‌آورد. وقتی عقیدهٔ جنید را دربارهٔ خالق جهان جویا شدند ــ وی در مقام جواب گفت «لَوْنُ ٱلماءِ لَوْنُ ٱلإنَاءِ» (رنگ آب را باید در رنگ ظرف آن جست‌وجو نمود.) معنی این سخن آن است که خالق را در خلق می‌توان دید. و خدا را در تجلّیات جاودانه و بی‌پایانش می‌توان مشاهده نمود. رنگ تعلّق، از تعیّن وجود ناشی می‌شود. و آنجا که وجود از هرگونه تعلّق پیراسته باشد ــ از رنگ تعلّق نیز آزاد است.[۲۸]

غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود زهرچه رنگ تعلّق پذیرد آزاد است

(حافظ)

***

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسئی با موسئی در جنگ شد

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارد آشتی[۲۹]

***

محیی‌الدین، از جملهٔ کسانی است که عقل را در راه وصول به حقیقتِ بی‌پایانِ حقّ ناتوان می‌داند. در نظر وی آنچه می‌تواند محلّ انوار نامتناهی حقّ واقع شود ــ قلب آدمی

است. عین عبارت محیی‌الدین در این باب چنین است:

«ما أعْجَبَ أمْرَالله مِنْ حَیْث هُوِیَّته ومِنْ حَیْثُ نِسْبَتِه إلیَ العالم فی حقائق أسْمائِه اَلحُسْنی إنَّ فِي ذٰلک لَذِکْری لِمَنْ کانَ لَهُ قَلْبٌ* ــ (الذاریات ۵۰ آیهٔ ۳۷) لَتَقَلُّبِه فِي أنْواع الصُّوَرِ والصِّفاتِ. ولَمْ یَقُل لِمَنْ کانَ لَهُ عَقْل، فَإنَّ العَقْلَ قیدٌ فیَحْصَرُ اَلأمرَ فِي نَعْتٍ واحِدٍ وَالحَقیقَةُ تأبی الحصر فِي نَفْسِ اَلأمر فَما هُوَ ذِکری لِمَنْ کانَ لَهُ عَقْلٌ وهُمْ أصْحابُ اَلاعْتِقاداتِ الَّذینَ یُکَفِّرُ بَعْضهم بِبَعْضٍ ویَلْعَنُ بَعْضُهُمْ بَعْضًا.»[30]

محیی‌الدین از لغت قلب که در قرآن مجید آمده ــ استفاده کرده، و آن را به معنی دگرگون شدن دایم در انواع صور و صفات بکار برده است. انقلاب و تحوّل یافتن، خصلت ذاتی و دایمی قلب را تشکیل می‌دهد. انقلاب و تحوّل دایمی قلب است که راه انسان را به سوی حقیقت نامتناهی می‌گشاید. هنگامی که پای سالک در راه سلوک به وسیلهٔ عقال بسته شود، ناچار، از هرگونه حرکت به سوی حقیقت مطلق باز می‌ماند. به همین جهت است که محیی‌الدین لغت عقل را به معنی قید بکار برده و کار آن را محصور کردن حقیقت در یک جهت واحد بشمار آورده است. اگر کار عقل را محصور کردن و مقیّد ساختن حقیقت بشمار آوریم، ناچار باید به این واقعیّت اعتراف کنیم که حقیقت در دام عقل اسیر نخواهد شد. زیرا حقیقت چیزی است که از هرگونه قید و بند آزاد باشد.

اضافه می‌کنیم که عقل و قلب، دو مرحله از مراحل گوناگون حقیقت آدمی را تشکیل می‌دهند. هنگامی که عقل از وسوسهٔ اوهام پاک و مصفّا گردد، راه خود را به درون قلب می‌گشاید و با آن متّحد می‌گردد. از این رو باید گفت آنچه در نظر صوفیّه به نقص و نارسایی متّهم می‌گردد، چیزی جز عقل آلوده به اوهام نیست.[31]

حکما گویند «اَلْوَحْدَةُ لَیْسَتْ بِعَدَدٍ بَلْ هِیَ مَبْدَأٌ لَهُ.» به این بیان که واحد در نظر حکما، یک عدد بشمار نمی‌آید. بل که آنچه می‌توان در این باب گفت این است که واحد مبدأ و منشأ پیدایش همهٔ أعداد است. عدد چیزی است که از تکرار واحد بوجود می‌آید. تکرار واحد در هر مرحله‌یی از مراحل، موجب پیدایش یک عدد می‌گردد. تکرار واحد به هیچ وجه در یک مرحلهٔ معیّنِ محدودْ متوقّف نمی‌گردد. زیرا سلسلهٔ أعداد بی‌پایان است. و هیچ

* در این هلاک و گذشتگان، پند و تذکّر است، آن را که دارای قلب هوشیاری باشد.

کس نمی‌تواند برای آن حدّ یَقِفْ تعیین کند. در سلسلهٔ بی‌پایان أعداد هَرْ عدد را یک نوع ممتاز بشمار آورده‌اند. به عبارت دیگر می‌توان گفت در سلسلهٔ غیرمتناهی أعداد ــ هر عدد دارای ماهیّت مخصوص است.

محیی‌الدین بن عربی، از جمله کسانی است که این قاعده را در بیشتر آثار خود بکار برده است. وی که یک فیلسوف صوفی یا صوفی فیلسوف بشمار می‌آید ــ وحدت حقیقت وجود را اصل اساسی دانسته و همهٔ مسایل دیگر را بر آن مبتنی ساخته است.

وی در مسألهٔ ربط حادث به قدیم، اتّصال میان خدا و جهان یا حق و خلق را همانند اتّصال میان واحد عددی و سایر أعداد دانسته است.

همان گونه که واحد عددی منشأ پیدایش همهٔ أعداد بشمار می‌آید، حق تبارک و تعالیٰ نیز در عین وحدت خویش، جمیع جلوه‌های گوناگون جهان را پدید آورده است. واحد به عنوان یک أَمْرٍ لابِشَرْطٌ عینِ أعداد است. هرگونه تفرقه و جدایی میان واحد و عدد، مستلزم نیستی و نابودی عدد می‌باشد. حقّ تبارک و تعالیٰ نیز در عین تنزّه و پاکی از هرگونه آثار حدوث، بر همهٔ حوادث محیط و بر جمیع موجودات مسیطر است. و هرگونه جدایی میان حق و خلق، معنی نیستی و نابودی خلق را آشکار می‌سازد. مسألهٔ وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و همچنین تنزیه و تشبیه از جملهٔ مسایل عمیق و در عین حال بسیار ظریف عرفان بشمار می‌آید. و سخنان ابن‌عربی در این باره درخور بررسی و شایان توجّه است.[۳۲]

ابن‌عربی در نهایات سلوک است. از أمواج سرنگون‌کننده و متلاطم بحر بی‌پایان وجود و مخاوف و أهوال راه گذشته و در آسمان معرفت الهی، دوشادوش عیسای مسیح و موسای کلیم و آدم ابوالبشر گام برمی‌دارد و داعیهٔ شیخ‌الشیوخی دارد. منشور نبوّت و توقیع رسالت و توشیح ولایت ــ هر سه را در دست دارد و بر آن‌ها می‌نازد و بر گنبد خضرای هفت سماء، طباق می‌تازد. خود را هادی شریعت و وارث نبوّت و مبشّر رسالت و حامی ولایت می‌داند. و در تحت سیطرهٔ ولایت عظمیٰ، نبوّت و رسالت و وصایت را دنبال می‌کند. أقطاب و أبدال را راهبر است و أوتاد و نُقَباءِ جهان طریقت و حقیقت را پیام‌آور. در بحر فنا غوطه‌ور است. و در امواج بی‌پایان وجود از خود بی‌خبر.

ابن‌عربی دریایی ژرف است که افکار و عقاید وی را باید از متون اصلی و کتب و رسائل متعدّدش بچنگ آورد. مکتب وی از لحاظ عرفان و روش‌های اندیشه، حتّیٰ با دیگر مکتب‌های تصوّف بکلّی متمایز است. وی علی الاصول شریعت را به معنی قشری و ظاهری آن ندانسته، از فصِّ آدمیّه و محمّدیه و ادریسیّه گرفته تا فصوص دیگر ـ همه را حاکی از سیر و سلوکی می‌داند که انبیاء عظام در راه وصول به حقّ داشته‌اند. نبوّت و رسالت در نظر وی، قنطره و پلی است که انبیاء باید از آن بگذرند و به حقیقت حقّه واصل گردند. از این رو ـ تمام ادیان جهان را از لحاظ منشأ صدور یکی می‌دانند. و همه را راهبر به حق برمی‌شمارد و جملگی را وسایل تأمین سعادت بشری می‌داند.

هرچند دایرهٔ نبوّت و رسالت پایان یافته است. لیکن قوس ولایت پایان‌ناپذیر است. وی خود را «مُبَشِّر» و «مُنْذِر» می‌داند که در نخستین گام‌های سلوک و نارسیده به مقام کامل ولایت است ـ انبیا را سفرای حق می‌داند که در این سفارت باید وظایف خود را به نحو أَکْمَلْ انجام دهند تا به منزلت و مقام ولایت عظمیٰ برسند.

و بر این وتیره است که وی در آثار و رسائلش بار سفر بربسته، به آسمان‌ها عروج می‌کند. و همنشین انبیای بزرگی گردیده که در این دنیا ـ وظایف رسالت را به نحو کامل انجام داده، به موطن اصلی خود بازگردیده‌اند. گاهی از فیوض پدر آدمیان ـ ابوالبشر ـ بهره‌مند می‌شود. و زمانی به محلّ روحانی عیسیٰ مسیح حاضر شده، مراتب و مقامات معراج را طیّ می‌کند. و در مقام ولایت مقام می‌گزیند و به منشور «عَبْدي أَطِعْني حَتّى اجْعَلَکَ مِثْلي» نایل می‌آید.

از نظر محیی‌الدین، معراج، خاصِّ أنبیاء و رُسُل نیست. هر فردی از أبناءِ انسان که بخواهد می‌تواند معراج رود و به قاب قوسین الهی تقرّب جوید. نهایت این که راهی است پرخطر که دلیلان ماهر و ورزیده می‌خواهد. و در این راه مرد باید و مرد با درد تا به مرتبهٔ «أَوْ أَدْنیٰ» نایل آید. این است معنی إتّحاد و وحدتِ وجود وی. وگرنه حلول و اتّحاد این جا محال است.[۳۳]

کان دعای شیخ نه چون هر دعا است فانی است و گفت او گفت خدا است[۳۴]

چون بگرید آسمان گریان شود　　چون بنالد چرخ یارب خوان شود[۳۵]
آن دعای بی‌خود، آن خود دیگر است　　آن دعا زو نیست، گفت داور است
آن دعا حق می‌کند چون او فنا است　　آن دعا و آن اجابت از خدا است[۳۶]

شعر ابن‌عربی

علاوه بر مقام فلسفی و منزلت عرفانی ــ محیی‌الدین در شعر و ادب نیز مقامی ارجمند داشت شرع و شعر را به هم می‌آمیخت. و در أشعار خویش بر اهمیّت عشق و محبّت و إلقاءِ ایمان انگشت تأکید می‌گذاشت و زبان حال را می‌گفت: «إذا دانَ لَکَ ٱلخَلْق فَقَدْ دانَ لَکَ ٱلحق.[۳۷]» (چون آفریدگان به تو نزدیک شوند ــ در واقع خداوند به تو نزدیک شده است.) و یا می‌سرود:

لقَدْ صٰارَ قَلْبی قٰابِلاً کُلَّ صورَةٍ　　فَمَرْعیً لِغِزْلانٍ ودِیرٌ لِرُهْبٰانٍ
وبیتٌ لأوْثٰانٍ وکَعْبَةُ طٰائفٍ　　وَألْواحُ تَوْرٰاةٍ ومُصْحَفُ قُرْآنٍ
أُدینُ بِدینِ الحُبِّ أنّیٰ تَوَجَّهَت　　رَکٰائبُهُ، فٰالحُبُّ دینی وایمٰانی[۳۸]

دل من سزاوار پذیرش هر صورتی گردید　　که چرا گاه آهوان و یا دیر راهبان گردد
و خانهٔ بتان و کعبهٔ «طائف» شود　　ولوح‌های تورات و برگ‌های قرآن را بپذیرد
عشق هر کجا خیمه زند ــ رهسپار راه عشق و محبّتم　　از این رو، عشق و محبّت، دین و ایمان من است

مخالفان و موافقان ابن عربی

در سخنان محیی‌الدّین، مطالب و دعاوی غریب هست که عقول و أفهام عامه و کسانی که به سخنان او بدون تأویل رموز و تفسیر أسرار بنگرند ــ بظاهر مغایر با باورداشت‌های رایج می‌نماید. و «ابن مُسْدي» در ترجمهٔ احوال او نوشته است: «إنَّهُ کانَ ظاهِریُّ ٱلمَذْهَب فِی العِبٰاداتِ وباطِنیُّ النَّظَر فی الإعتقاداتِ.»[۳۹] و براستی جز کسانی که از عطیّهٔ خردی والا برخوردارند ــ برای بقیّه ــ جای سؤال و موارد إبهام در سخنان او بسیار است.

برای مثال از جمله مسایلی که موجب برانگیختن إنکار مسلمانان نسبت به «ابن

عربی» گردیده است. و به خاطر آن، او را ملامت و تکفیر کرده‌اند. بیان او دربارهٔ «ایمان فرعون و نجات وی از عذاب آخرت.» است. زیرا این باورداشت، با مدلول کلیّهٔ آیاتی که در زمینهٔ کفر فرعون و دعوی الوهیّت او در قرآن کریم آمده است ــ مغایر است.

ابن‌عربی با استمداد از زبان تأویل و اشاره می‌گوید: «فرعون، رمز نفس شهوانی انسان در نیرومندترین صورت ممکن آن است. و فرعون، نمادی بر کفر و عصیان و طغیان و دعوی و کبریا بود.» علاوه بر آن که به بیان «ابن‌عربی» ــ فرعون، مظهر قهرمانی و فتوّت است. زیرا فرعون، به أمر تکوینی إلهی پاسخ گفت. امری که هرچه در وجود است، تابع آنست. امّا چون فرعون در انجام تکلیف، معصیت ورزید ــ از این رو، ادّعای او «طاعتی در قالب معصیت و نجاتی در صورت هلاک» بود.

دکتر ابوالعلاءِ عفیفی، می‌افزاید که منظور ابن‌عربی از تأویل آیات بنابر مشرب فلسفی خویش ــ در جهتِ إثبات ایمانِ فرعون ــ انگشت تأیید و تأکید نهادن بر إثبات عقیده‌یی است که از اساسی‌ترین مبانی اعتقادی او بشمار می‌رود. و آن عبارتست از این که به اعتبار أعمال و اعتقاداتِ بندگان، هیچ ثواب و عقابی برای آن‌ها وجود ندارد. و نعمتی جاودانه‌تر از معرفت و آگاهی بر حقیقت نفس و عرفان به پایگاه وجودی آدمی نیست. و غفلت آدمی از این حقیقت، سرآغاز سیه‌روزی او است. و با این تعبیر ــ فرعونِ هر انسانی، نفس او است که خاستگاه همهٔ معاصی او نیز هست.[40]

همچنین ادّعای رؤیت خضر[41] و محمّد (ص)[42] و دعوی إطّلاع بر اسم أعظم و کیمیا و أمثال آن‌ها، محیی‌الدین را بارها در معرض تکفیر و إنکار عوام قرار داد. چنان که یکبار أهل شریعتِ مصر سخت به إنکار و خصومت با وی برخاستند. و تکفیرش نموده، أهل بدعتش خوانده، درصدد آزار و قتلش برآمدند که وساطت شیخ ابوالحسن البِجایی، او را از غوغا و ماجرا رهانید.[43]

به هر حال دربارهٔ او ــ چنان که دربارهٔ هر فرد عظیم دیگر[44]، معرکهٔ آراءِ است ــ اختلاف عقیده و نظر وجود دارد. برخی او را از ملاحده و زنادقه شمرده، «ممیت‌الدّین»اش خوانده‌اند. و بعضی دیگر وی را «قطب» و «ولیّ» شناخته، «محیی‌الدّین»اش دانسته‌اند.

برخی از مشهورترین مخالفان وی از این قرارند:

۱ ـ تقی‌الدّین، ابوالعبّاس احمدبن عبدالحلیم بن عبدالسّلام (۷۲۸ ـ ۶۶۱ هـ.ق) معروف به «ابن تیمیه» أقوال مخالفان و منکران ابن‌عربی را فراهم ساخته، به انکار وی پرداخته، او را طعن بسیار زده است.[۴۵]

۲ ـ ابوعبدالله شمس‌الدین محمّدبن احمد ذهبی، از مشاهیر محدّثان و مورّخان (۷۴۸ ـ ۶۷۳ هـ. ق) ملقّب به «حافظ ذَهَبی» و «ابن قایماز» ـ که در فنّ تاریخ و تراجم رجال کتب بسیار دارد، ابن‌عربی را نکوهیده است.

۳ ـ سعدالدّین تفتازانی ـ مسعودبن عمر بن عبدالله الهروي الخراساني (در سمرقند ۷۹۲ ـ ۷۲۲ هـ.ق) فقیه و ادیب حَنفی و صاحب آثار ممتاز در نحو و اصول و منطق و کلام و معانی و بیان از مخالفان او است.*

۴ ـ ابوزید عبدالرحمان بن محمّدبن خلدون (۷۳۲ ـ ۸۰۷ هـ.ق = ۱۳۳۲ ـ ۱۴۰۶ م) در فتوایی که ضمیمهٔ کتاب «شفاءالسائل» است. بصراحت بر مخالفت روش ابن‌عربی با شریعت، فتویٰ داده و گفته است که «فصوص» و «فتوحات مکیّه» و کتاب «البدء» ابن‌سبعین هر جا یافته شود، ستردنی و سوختنی است.[۴۶]

۵ ـ الوالبرکات محمد بن احمد بن ایاس زین‌الدین الناصری (۹۲۸ ـ ۸۵۲ هـ. ق) که در دربار ممالیک با بسیاری از أرباب مناصب و درباریان خویشاوندی و یا آمیزش داشته، و به این مناسبت انقراض حکومت ممالیک را به دقت و تفصیل نوشته است نیز از معارضان و مخالفان ابن عربی است.[۴۷]

۶ ـ احمد بن زین‌الدین بن ابراهیم (۱۲۴۳ ـ ۱۱۶۶ هـ. ق) معروف به شیخ احمد أحسایی ـ واضع طریقهٔ شیخیّه ـ او را «ممیت‌الدین» خوانده است[۴۸]

شماری از مشهورترین موافقان ابن عربی نیز بدین قرارند:

۱ ـ محمّد بن عمر أشعری شافعی، مشهور به إمام فخر رازی (۶۰۴ ـ ۵۴۴ هـ.ق) زبان به ستایش ابن عربی گشوده، اورا «ولیٌ عظیم» خوانده است.[۴۹]

۲ ـ شهاب‌الدین أبوحفص عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲ ـ ۵۳۹ هـ. ق) صاحب

کتاب معتبر «عوارف المعارف» ــ که ابن عربی را دیده و با وی سخن گفته است. به مدح و ستایش او پرداخته، او را «بحر حقایق» و «دریای بیکران» نامیده است.[50]

۳ ــ مجدالدین، محمد بن یعقوب فیروزآبادی (۸۱۱ ــ ۷۲۷ هـ. ق) صاحب قاموس المحیط نیز در ستایش از محیی‌الدین، داد سخن داده، وی را «صاحب ولایت عظمیٰ» ... «شیخ طریقت»، «إمام محقّقان» و «محیي علوم عارفان» نامیده است.[51]

۴ ــ شهید قاضی نورالله شوشتری (۱۰۱۹ ــ ۹۵۶ هـ. ق) ادیب متکلم والامقام شیعهٔ إثنیٰ عشریه در «مجالس المؤمنین» در بارهٔ این عربی می‌نویسد:

«او از وابستگی‌ها و دلبستگی‌های پست این جهاني، وارسته و به أوج إطلاق و شهود نایل آمده است.»[52] و آنگاه در إثبات تشیع او نیز کوشیده است.[53]

۵ ــ محمد بن حسین عاملي (۱۰۳۰ ــ ۹۵۳ هـ.ق) مشهور به «شیخ بهایی» در کتاب «الاربعین» خویش[54] از محیي‌الدین با تجلیل بسیار یاد کرده است.

۶ ــ صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۹۷۹ ــ ۱۰۵۰هـ. ق) مشهور به «ملاصدرا» یا «صدرالمتألهین» به محیي‌الدین به صورت مرشد و معلمی کامل و انسانی إلهي و تمام عیار می‌نگرد. و حق آنست که أفکار شیخ اکبر خاصةً در او تأثیری عمیق داشته است. و در حل کثیری از معارف إلهیه از آن‌ها استمداد جسته است. أواخر سَفَرِ نَفْسِ أسفار در نفیس‌ترین مباحث، فقط ابن عربی است که ملاصدرا او را مرد میدان مسایل مربوط به عوالم و نشآت بعداز موت می‌داند. والحق أفکار محیي‌الدین، در أفقی طالع شده است که أرباب مکاشفه در آنجا رحل اقامت افکنده‌اند و حل آن مسایل جز از طریق شهود و استفاده از مشکات أهل ولایت ــ میسور نیست و عقل نظری هر چقدر هم که نیرومند باشد ــ در إدراک أوّلیّاتِ مسایل مختص به مباحث مربوط به غیب نفس در قوس صعودی أعجمي است.[55]

درونمایهٔ کتاب المسایل و پایان پیش‌گفتار

کتاب حاضر، همچون دیگر آثارِ «ابن عربي» کلید گنج معرفت و گشایندهٔ أسرار حکمتی است که بر صحت مباني و اشتمال بر حقایق و رقایق حکمت و عرفان اسلامی

مبتنی است. و بنابر مدلولِ «تلقین درس اهل نظر یک اشارت است». از دیگر آثار او به این ویژگی ممتاز است که از باب رعایت اختصار برای کسانی که بخواهند از مبانی تصوف و مقدمات عرفان اسلامی ــ اطلاعاتی اجمالی به چنگ آورند. و نیز أفرادی که مایلند خلاصه‌یی از افکار و آراءِ ابن عربی را در مقامات و درجات نبوت و ولایت و زبدهٔ عقاید او را در باب أسماء و صفات و کیفیّت تعیّن و نحوهٔ ظهور نبیٌّ اکرم (ص) در عالم شهادت دریافته، بر أطوارِ مَباحثِ وجودِ مطلقْ و ملحقاتِ آن و یا تعیّنِ عارض بر آن و ظهور ظلیْ حقایق وجودیه در مواطن إدراک و مشهَدِ علم و نقل پاره‌یی اقوال و آراء و عقاید و تقریر مشکلات و ازاحهٔ شبهات و أجوبه از نقوض و ایرادات غیرقابل إنحلال و سرانجام حلّ جمیع شکوک و ایرادات و حل «مسایل» به سبک و طریقهٔ حکمت مشهور ابن عربی ــ آگاهی یابند ــ مرجعی مفید تواند بود. هر چند در صورت وجود إبهام و یا عُروضِ تردید ــ علاوه بر دقّت و تأمّل ــ رجوع به سایر آثار محیی‌الدین ضروری است.[۵۶]

وی در این اثر نیز بر آن سر است تا عقاید خویش را بر أوّلیّات برهانی و مقدمات فلسفی تطبیق داده، با توسل به دامن إشراق و شهود و عرفان، استدلال مشّایی را با ذوق إشراقی در هم آمیزده و با توفیق عقل و برهان با ذوق و وجدان ــ در کفایت راه‌پیمایی با مرکب چوبین استدلال تردید کند. علاوه بر آن که برای إدراک حقایق، زدودن زنگ رذایل را از آیینهٔ دل و جان و روح و روان توصیه می‌کند. و تجرّد نفس و تهذیب اخلاق را ــ غایتِ قُصویٰ ــ می‌شمارد.

واقعیت این است که فرهنگ و معارف اسلامی، با حوزهٔ پهناور و وسعت قلمروی که دارا است. و تأثیر ژرفی که تصوف و عرفان خاصّةً در همهٔ ابواب و فصول علوم اسلامی داشته است ــ هیچ یک از محققان و متتبعان در این پهنهٔ وسیع، از تحصیل و آگاهی بر مباتی و اصول آن بی‌نیاز نیستند. و اطلاع از مبادیِ معانیِ افکار صوفیان و أصحاب ذوق و عرفان، برای هر که بخواهد در یکی از أبواب و فصول دانش و فرهنگِ ایرانِ اسلامی تحقیقی شایسته کند ــ از مقولهٔ فرایض است.

محیی‌الدین در رسالهٔ حاضر، ضمن طرح «مسایل» و گشودن أبوابی از حکمت و

دریچه‌یی‌هایی از معرفت بر روی أهل نظر و دقت ــ کوشیده است تا در حل معضلات و کشف رموز فلسفی و دقایق عرفانی، ستارگانی را که در آسمان حکمت إلهی در مدار إجمال و إبهام ــ گرداگرد محور شکّ و تردید در گردشند ــ به فروغ تحقیق و تقریر و توضیح خویش روشن ساخته، آن‌ها را در مدار کشف و یقین قرار دهد.

راقم این سطور تا آن جا که در توان یک مُحبُ حکمت و عرفان اسلامی و دوستدار معرفت و علاقه‌مند به أصالت و صحت کار علمی بوده است، در سهولت ألفاظ و روانی عبارات ترجمهٔ کتاب «المسائل» کوشید مگر در مواردی معدود که تغییر و انحراف از سبک و اسلوب قدیم و تبدیل تحت اللفظ عبارات مقدور نبوده است. امید است کتاب حاضر از مصادیق این سخن رایج در بارهٔ بسیاری از ترجمه‌ها: «که آنجا که نثر پاک و هموار است ــ از دقت و أمانت در ترجمه نشانی نیست. و جایی که دقت و أمانت چشمگیر است، درستی و شیوایی نثر را نباید انتظار داشت.» خارج باشد.

بدون هرگونه خودستایی و یا خودنمایی[57] با توجه به این حقیقت که از دیدگاه محققان «شخصیت معتبر فکری ابن عربی بر سراسر تاریخ جدید عرفان اسلامی حکمروا است. و وی (محیی، مصلح) مسلم آن است. و بالاترین استاد «شیخ الاکبر» نه فقط در نزد مسلمانان عرب و ترک بل که حتی در نزد امامیهٔ ایرانی.»[58] و این که عظمت فکر و قدرت بحث و بساطت نْدیشه و ناپیداکرانگی قلمرو بررسی محیی‌الدین در نکات علمی و فلسفی و عرفانی، در بیشتر موارد به حدی است که آدمی را گاه به وادی حیرت و سراسیمگی می‌کشاند، در مواردی از ترجمه و تحقیق و تتبع در مسایل کتاب المسائل ــ خستگی خاطر به حدی بود که از فرط ملال می‌خواستم تحقیق و تتبع را به کنار گذارده ــ خویش را از تشویش و اضطراب خاطری که بر دوش ضمیرم گرانی می‌کرد ــ وارهانم. اما برکات عنایات حضرت بی‌نشان و میامن همتی که از باطن مردان مستقیم احوال نصیب گردید ــ ادامه و تکمیل و إتمام آ نرا امکان‌پذیر گردانید اکنون نیز که دامنهٔ تتبع و بحث و تعلیق را به تناسب متن ــ تفصیل بخشیده‌ام با اعتراف به قصور همت و ضعف بصیرت و نقصان دانش ــ به تصویر عجز و ناتوانی خویش قیام نموده، انصاف را

کاری درخور تحسین و آفرین نکرده‌ام

نـقصان و عجـز لازمـه ذات آدمـی است وآن‌کس که عاجزاست،مصون نیست ازخطا

نگارندهٔ این سطور، شایسته است بگوید که در انجام چنین کاری خطیر، و تحقیق و نگارش تعلیقات و توضیحاتِ بر متن کوشیده است تا بـا استفاده از آراء صائب صاحب نظرانی که در إلهیات و معارف اسلامی، تمحض و تضلعی داشته‌اند. و نیز بـهره یـافتن از مراجع و مآخذ معتبر و مستند ــ از إشکال و صعوبت و إبهام و إجمال مسایل دقیق فلسفی و عرفانی بکاهد. حال تا چه پایه و مایه این آرزو ــ روی نموده است، داوری آن با صاحبدلان با انصاف و دانشوران نکته‌سنج و موشکاف خواهد بود. اما زبان حال را باید بگوید:

یَـرَی النّاسُ دُهْناً فـی قَـواریرَ صافـیاً وَلَمْ یَـدْرِ مـایَجْری عَلَیٰ رَأْسِ سِمْسِمِ

هر چند إظهار نظر در بارهٔ میزان کامیابی نگارندهٔ این سطور در کاری که به تفضل و تأیید إلهیٰ ــ خطِّ أمانی از دیوان قضا نصیب گردید تا برعهدهٔ عهد گرفت و چنین بپایـان و سامان آمد با صاحبنظـران و آشنایان به این قبیل مسایل است امـا هم‌آهنگی بـا خـوانندگان محترم نسبت به دستاورد این کار را در کمال تواضع می‌گوید:

به گلشنی کـه گـل و لاله صد هزار بـروید کسی به رغبت خاطر گـیاه خشک نـبوید

امیدوار است وضع حرکات و علامات بر چـاپ اول کـتاب المسائـل (کـه از سوی دائرة المعارف عثمانیهٔ حیدرآباد برای اولین بار در ۱۳۶۷ هـ. ق = ۱۹۴۸ انـتشار یـافته است.) و تهیه و ارائهٔ متنی تازه به گونهٔ معرب و مشکول و نگارش مـقدمه و تـرجمه متن و افزایش تعلیق بر کتاب حاضر از سوی این ناچیز برای صیرفیان بـا تـمییز ــ در سرزمین شیفتگان حکمت و فضیلت و عاشقان دانش و معرفت ــ بنوبهٔ خـود در ایـجاد یک مـنطق علمی که گرایش تام به واقعیات و عینیات داشته باشد ــ سهمی هر چند ناچیز را ایفاء کـند و با توضیحاتی که بر غوامض و عویصات آن نگاشته آمـده، پـرده از أسرار و رمـوز نکات فلسفی و عرفانی مندرج در کتاب المسایل برداشته آید و مـبتدیان و مـنتهیان و دوستداران فلسفه و عرفان و عامهٔ فارسی زبانان، خـاصه طـالب علمان و دانشجـویان را بکار آیـد.

جَعَلَنَا اللهُ تَعالیٰ مِنَ ٱلمُتَحقِّقینَ بِکَمالِ ٱلعُبُودیَّةِ وَ ٱلمُتَأَدِّبینَ بِآدابِ الرُّبُوبیَّةِ، والصَّلاةُ عَلیٰ مُحَمَّدٍ خَیرُ مَنْ نَطَقَ بِالصَّوابِ و عَلیٰ آلِهِ و صَحْبِه خَیرُ آلٍ و اَصْحابٍ.

سیّد محمد دامادی

طهران ــ ۱۸ تیرماه ۱۳۶۷ شمسی

الف ـ یادداشت‌ها:

۱ ـ فتوحات مکیّة (ج ۴ ص ۵۴۰)
۲ ـ فتوحات (ج ۱ باب ۳۵ ص ۲۲۲)
۳ ـ فتوحات (ج ۲ ص ۴۲۵ س ۱۳)
۵ ـ اینان به تعبیر «ابن عربی» ـ افرادی هستند که پس از مرگ در صورت آن‌ها هم علامت أحیاء و هم نشانه‌های أموات مشاهده می‌شود. (فتوحات ج ۱ ص ۲۲۲)
۶ ـ فتوحات ج ۳ باب ۳۶۶ ص ۳۶۶
۷ ـ اینان مظهر آیهٔ شریفهٔ «یُدَبِّرُ اَلأَمْرَ، یُفَصِّلُ الآیات، سورهٔ ۱۳ (الرعد) آیهٔ ۲» هستند. (فتوحات ج ۱ ص ۲۰۶)
۸ ـ فتوحات ج ۱ ص ۱۸۵
۹ ـ وی در حدود سال ۵۸۰ هـ. ق درگذشته است. (جمهرة الاولیاء ج ۲ ص ۲۰۸)، ابن عربی وی را در فقرات متعدد از «فتوحات مکیّه» ستوده و در باب هفتاد و سه که از «رجال الغیب» یاد می‌کند ـ او را هم در عِداد آن‌ها آورده و می‌نویسد: «ومِنْهُمْ أبومدین.» (أبومدین نیز از ایشان است.) و در باب صد و سی و پنج از همان کتاب گوید: «وکانَ اَبُومَدْیَنَ یَأْمُرُ بِأَصْحابِه بِإظْهارِ الطّاعات فَإنَّهُ لَمْ یَکُنْ عِنْدَهُ فاعِلٌ إلاّ اللّه.» (ابومدین ـ به یاران خویش به إظهار طاعات دستور می‌داد. چه (آدمیان را آلتِ فعل) و خدای را فاعلِ مطلق می‌دانست.) و باز می‌نویسد:
«کان شیخنا «أبومدین» بالمغرب، قد ترک الخرقة و جلس مع الله تعالیٰ علیٰ مایفتح الله له و کانَ عَلیٰ طریقة عجیبة مع الله فی ذلک الجلوس فانّه کان مابرد شیئاً یؤتی الیه به.»
(شیخ ما ابومدین در مغرب به ترک خرقه گفت و با خدای تعالیٰ نشست و در سایهٔ «فتوح» الهی که او را حاصل آمد ـ در خلوت با خدای بر طریقی شگفت‌انگیز بود. زیرا او به کسی از رازِ سر به مُهرِ پیوندِ خویش با خدای ـ سخنی نگفت.) او کسی است که شاه نعمت الله ولی کرمانی (متوفا در ۸۳۴ هـ. ق) که خود از اولیای بزرگ تصوف و صاحب طریقتی معروف بوده است ـ در حقّ وی گوید:
شیخ ابومدین است شیخ سعید که نظیرش نبود در توحید

۱۰ ـ فتوحات ج ۳ باب ۳۱۱ ص ۴۵

۱۱ ـ وی مردی در محاورت و مؤانست لطیف و در مجالست ظریف و در همنشینی سودمند و مأنوس بوده است. و «ابن عربی» کتاب «ابی عیسیٰ ترمذی» را در حدیث، از وی آموخته است. چنان که خود گوید:

سَمِعتُ التِّرْمَذِیُّ عَلَی ٱلْمَکِینِ　　إمامِ النّاسِ فِی بَلَدِ ٱلأَمِینِ

(مقدمهٔ ترجمان الاشواق)

۱۲ ـ ابن عربی در سال ۶۰۸ هـ. ق به بغداد آمده و با شهاب‌الدین سهروردی (۵۳۹ ـ ۶۳۲ هـ. ق) ملاقات کرده است.

۱۳ ـ (پیوست ج ۴ فتوحات ص ۵۵۶) شرح حال ابن عربی

۱۴ ـ فتوحات مکیه ج ۳ ص ۵۶۲ و مقدمهٔ ترجمان الاشواق ص ۹

۱۵ ـ فتوحات ج ۲ باب ۱۸۸ ص ۳۷۶ سطر ۱۵

۱۶ ـ شذرات الذهب ج ۵ ص ۲۰۲

۱۷ ـ محاضرة الابرار ج ۱ ص ۲۸۲ س ۱۱

۱۸ ـ هر که را آینه صافی نشد از زنگ هویٰ　　دیده‌اش قابل رخسارهٔ حکمت نبود

۱۹ ـ دکتر محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی (ص ۱۱۹ ـ ۹۲)

۲۰ ـ سید جلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار نقدالنصوص، ص ۳۳

۲۱ ـ فتوحات جزءِ رابع ص ۵۵۳ سطر ۳ از آخر مقدمه

۲۲ ـ شرح فصوص قیصری، شرح دیباچه

۲۳ ـ محاضرة الابرار ج ۱ ص ۲۸۲ سطر ۱۱

۲۴ ـ سید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمهٔ مشارق الدراری ص ۲۰

۲۵ ـ شرح اشعة اللمعات ص ۳۷

۲۶ ـ فصوص الحکم، فص دوازدهم، «فص کلمة قلبیة فی کلمة شعیبیه» ص ۱۲۴

۲۷ ـ ابراهیمی دینانی، دکتر غلامحسین، «وجود رابط و مستقل در فلسفهٔ اسلامی» ص ۱۳۶ تا ۱۳۸

۲۸ ـ وجود رابط و مستقل در فلسفهٔ اسلامی، ص ۱۴۵، ۱۴۶

۲۹ ـ جلال الدین محمد بلخی، مثنوی، طبع نیکلسون ۲۴۶۷/۱ ـ ۲۴۶۸

۳۰ ـ فصوص الحکم ص ۱۲۲

۳۱ ـ وجود رابط و مستقل ص ۱۴۸ و ۱۴۹

۳۲ ــ ابراهیمی دینانی، دکتر غلامحسین، «قواعد کلی در فلسفهٔ اسلامی» ج ۳ ص ۴۸۶ تا ۴۸۹
۳۳ ــ سجادی، دکتر سید جعفر، مجلهٔ وحید، شماره اول دورهٔ دهم ص ۱۲۵
۳۴ ــ جلال الدین محمّد بلخی، مثنوی دفتر ۲۲۴۳/۵
۳۵ ــ جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی دفتر ۴۹۱/۵
۳۶ ــ جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی ۲۲۹۱/۳ ــ ۲۲۲۰
۳۷ ــ ترجمان الاشواق ص ۱۶۲
۳۸ ــ ترجمان الاشواق ص ۴۳ و ۴۴
۳۹ ــ فتوحات مکیّه ج ۴ ترجمهٔ احوال ابن عربی ص ۵۵۵ و ترجمان الاشواق ص ۵
۴۰ ــ فصوص الحکم ج ۲۰۱/۱ و ج ۳۰۰/۲ ــ ۲۹۸
۴۱ ــ فتوحات ج ۱ ص ۱۸۶ باب ۲۵ و ج ۲ ص ۳۳۶ باب ۳۶۶
۴۲ ــ ادعای رؤیت پیامبر در سال ۶۲۷ هـ ق در رؤیا طیّ مُبَشّره‌یی در دمشق چنین آمده است که پیامبر به او فرموده: «هذا کتاب فصوص الحکم خذه و اخرج به إلی النّاس ینتفعون به»
۴۳ ــ نفح الطیب ج ثانی ص ۳۷۹
۴۴ ــ نگاه کنید به مقالهٔ مصطفی لطفی منفلوطی در کتاب النظرات تحت عنوان «ما العظمة؟»
۴۵ ــ زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین (ص ۱۲۱ ــ ۱۱۰ ــ ارزش میراث صوفیه)
* ــ زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین ارزش میراث صوفیه ص ۱۲۱ ــ ۱۱۰
۴۶ ــ شفاء السائل طبع انقره (ص ۱۱۰) و شرح مثنوی شریف ج ۳ ص ۱۲۱۸ ــ مرحوم فروزانفر
۴۷ ــ زرین‌کوب، دکتر عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه ص ۱۲۱ ــ ۱۱۰
۴۸ ــ جوامع الکلم، رسالهٔ رشتیه، رسالهٔ ۲ ص ۶۹
۴۹ ــ الیواقیت و الجواهر ج ۱ ص ۹
۵۰ ــ نفح الطیب ج ۲ ص ۳۸۱ ــ شذرات الذهب ج ۵ ص ۱۹۴ ــ نفح الطیب/ ۲۸
۵۱ ــ یواقیت ج ۱ ص ۷ ــ در الثمین ص ۶۶ ــ ۶۳ ــ شذرات الذهب ج ۵ ص ۱۹۴ ــ نفح الطیب ج ۱ ص ۷۵ ــ ۳۷۴
۵۲ ــ مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۶۷ ــ ۶۱
۵۳ ــ مجالس المؤمنین ص ۳۵۷. شیخ اکبر در فتوحات مکیة (ج ۴ ــ طبع بیروت ص ۱۳۹ و طبع بولاق مصر ۱۲۷۴ هـ ق ص ۱۵۲ ــ ۱۵۳) گفته است:

فلاتعدل بأهل البیت خلقاً	فأهل البیت هُمْ أهل السّیادة
فبُغضهم من الإنسان خسر	حقیقیٌ و حبّهم عبادة

فانّه (ص) و اهل بیته علی السّواء فی مودتّنافیهم، فمن کره أهل بیته کرهه لانّه (ص) واحد من اهل البیت و لایتبعّض حبّ أهل البیت و إلیٰ ما ذکره الشیخ اشار الحکیم الغزنوی

این سخن باور ندارد عقل از روز ازل　　حق زهرا بردن و دین پیمبر داشتن
(آقا سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰۰ مقدمهٔ مشارق الدراری)

دکتر مصطفی کامل الشیبی نیز در کتاب «الصلةُ بین التصوّف و التشیّع» می‌نویسد:
«به نظر می‌رسد که بین آراءِ ابن عربی و عقاید شیعه، کوچک‌ترین ارتباطی نباشد. ا. ا اگر با نظری ژرف بنگریم، خواهیم دید که وی بسیاری از مبانی تفکّر خود را از شیعه گرفته است. مثلاً حقیقت محمّدیه را جتیٰ اساس نظریّهٔ او در وحدت وجود که بر حقیقت محمّدیه و ازلیّت آن استوار است، دارای ریشه‌های شیعی است.» «الصلة بین التصوف و... ص ۳۷۶، قاهره ۱۹۶۹ م»
فتوحات مکیّه هم مخصوصاً از جهت اشتمالش بر بعضی مبادی شیعه قابل ملاحظه است. و به قولی اگر یک صوفی شیعه هم در بعضی مباحث مذکور ــ در این کتاب عظیم می‌خواست چیزی بنویسد ــ شاید با آنچه شیخ در این زمینه نوشته است، تفاوتی نمی‌یافت. (دنبالهٔ جست و جو در تصوف ایران، ص ۱۲۰ و ۳۶۲ ــ دکتر زرین کوب)

۵۴ ــ الاربعین ص ۲۹، ۱۵۷، ۳۵۴

۵۵ ــ آقاسید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمهٔ المسائل القدسیة، ص ۱۷

۵۶ ــ فارسی زبانان می‌توانند به کتاب «محیی‌الدین بن عربی» تألیف آقای دکتر محسن جهانگیری ــ استاد محترم دانشگاه تهران مراجعه کنند.

۵۷ ــ کرامات تو گر در خودنمایی است　　تو فرعونی و این دعوی خدایی است
کسی کاورا است با حق آشنایی　　نیابد هرگز از وی خودنمایی
(گلشن راز، شیخ محمود شبستری/۸۲)

* * *

خودنمایی شیوهٔ من نیست، چون دیوار باغ　　گل به دامان دارم، امّا خار بر سر می‌زنم

۵۸ ــ لویی ماسینیون، مصائب حلاّج. ص ۳۸۲ ــ ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری.

ب ــ برگزیدهٔ مآخذ

ابن العربی محیی‌الدین ـــ ترجمان الاشواق، بیروت ۱۳۸۱ هـ. ق = ۱۹۶۱ م
رسائل، حیدرآباد دکن (۱۳۶۷ هـ. ق = ۱۹۴۸ م)
فتوحات مکیّه (۵ سفر) تحقیق عثمان یحییٰ، مصر ۱۳۹۲ هـ
فتوحات مکیّه (۴ مجلد) بیروت، دار صادر
فصوص الحکم تصحیح دکتر ابوالعلاءِ عفیفی، بیروت، ۱۳۶۵ هـ. ق
محاضرة الابرار و مسامرة الاخیار، بیروت، ۱۳۸۸ هـ. ق

ابراهیمی دینانی، آقای دکتر غلامحسین　وجودِ رابط و مستقل در فلسفهٔ اسلامی، تهران، شرکت انتشار، ۱۳۶۲ هـ. ش

قواعد کلی در فلسفهٔ اسلامی، ج ۳، ۱۳۶۰ ـ انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

أحسایی شیخ احمد　جوامع الکلم، ایران، ۱۲۷۳ هـ. ق

جای عبدالرحمان بن احمد　شرح اشعة اللمعات، مقصد اقصی و مبدأ و معاد شیخ عزیز نسفی و جواهر الاسرار و منتخب مفتاح الاسرار ـ تهران ـ ۱۳۵۳ هـ. ق، سنگی

نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار سید جلال الدین آشتیانی (۱۳۵۶ ش = ۱۳۹۸ هـ ق) (متن ۵۲۰ صفحه + فهرست‌ها ۲۳ صفحه پیشگفتار ۲۵ + ۶۰ و مقدمه در هشتاد و هفت صفحه)

جهانگیری ـ آقای دکتر محسن　محیی الدین بن عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، شمارهٔ ۱۷۸۱ ـ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.

حنبلی عبدالحی بن العماد　شذرات الذهب، مصر ۱۳۵۱ هـ. ق.

زرین کوب، دکتر عبدالحسین　«ارزش میراث صوفیه» چاپ سوم.
«دنبالهٔ جست‌وجو در تصوّف ایران» تهران، ۱۳۶۲ هـ. ش.

سجادی دکتر سیّدجعفر　معرّفی کتاب «ثلاثه حکماءِ مسلمین» مجّله وحید، دورهٔ دهم، شمارهٔ اوّل.

سعیدالدین سعید فرغانی　مشارق الدراری ـ شرح تائیّهٔ ابن فارض با مقدّمه و تعلیقات سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، ۱۳۵۷ هـ ش.

شعرانی، عبدالوّهاب　الیواقیت والجواهر، مصر ۱۳۷۸ هـ. ق با «الکبریت الاحمر» در حاشیهٔ آن.

شوشتری، قاضی نورالله　مجالس المؤمنین، تهران، ۱۳۷۶ هـ. ق.

شیبی، دکتر مصطفی کامل　الصلة بین التصوّف والتشیّع، قاهره ۱۹۶۹م.

صدرالمتألهین (محمد بن ابراهیم صدرالدّین الشیرازی)　رسائل فلسفی (المسائل القدسیة، متشابهات القرآن، أجوبة المسائل) با تعلیق و مقدّمهٔ سیّد جلال‌الدّین آشتیانی ۱۳۹۲ هـ. ق = ۱۳۵۲ ش.

عاملی محمدبن حسین (شیخ بهایی)　اربعین، تهران، ۱۳۱۰ هـ. ش.

فاضل تونی مرحوم شیخ محمدحسین — تعلیقه بر فصوص، تهران ۱۳۱۶ ش.

فروزانفر مرحوم بدیع‌الزمان — شرح مثنوی شریف جزء سوّم، ۱۳۴۸ ش ـ دانشگاه تهران

قاری بغدادی، ابوالحسن — «الدرالثمین فی مناقب الشیخ محیی الدین» (مناقب ابن عربی) بیروت، ۱۹۵۹ م.

ماسینیون لویی — مصائب حلّاج ترجمهٔ سیّدضیاءالدین دهشیری، چاپ اوّل، تابستان ۱۳۶۲ ش.

مقرّی احمد بن محمّد ـ — نفح الطیب مصر ۱۳۶۷ هـ.ق.

منفلوطی، مصطفی لطفی ـ — النظرات سه مجّلد ـ چاپ دمشق.

منوفی حسینی، سیدمحمود — جمهرة الاولیاء، قاهره ۱۳۸۷ هـ.ق.

همایی مرحوم جلال‌الدّین — دو رساله در فلسفهٔ اسلامی، ۱۳۵۶ هـ.ش = ۱۳۹۸ هـ.ق.

متن
كتاب المسائل

بسم الله الرّحمن الرحيم

وصلّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وآلِهِ وَسلّم

أَلحَمْدُللهِ واهِبِ ٱلأسْرار، لأرْبابِ المُشاهَداتِ وَٱلأبصَارِ، القـائمينَ بِـوَظَائِفِ ٱلمُجاهَداتِ وَٱلأذْكارِ، مَطْلَعِ ٱلأنْوار، لأصْحَابِ النَّظَرِ وَٱلاستِبْصَارِ، مِنْ خَلْفِ حِجابِ ٱلعُقولِ وَٱلأفْكارِ،

فَقيلَ فِى العلومِ عَلَى هَذا التقسيمِ إنَّهَا وَهْبٌ بِاعْتِبَارٍ، وَكَسْبٌ بِاعْتِبَارٍ.

وَالعِلْمُ الوَهْبِيُّ الّذي لايَدْخُلُهُ كَسْبٌ بِوَجْهٍ مِنَ ٱلوُجوهِ، وهوَ العِلْمُ العزيزُ ٱلمِقدارِ، هُوَ ما أدَتْ إلَيْهِ ٱلجِبِلَّةُ الطاهِرَةُ ٱلأصْلِ، وَالنشأةُ عندما تَـرَدَّدَتْ فِـى عَالَمِ ٱلانْـتِقالاتِ فِـى ٱلأطْوارِ، وَانْتَقَلَتْ مِن عالَمِ ٱلأغْذِيَةِ إلى عالَمِ التقديس وَٱلأطْهَارِ، فى أسْعَدِ دَوْرِ تَكوينٍ مِـنَ ٱلأدْوَارِ، وَأيْمَنِ طَالِعٍ طَلَعَ فى لَيْلٍ كانَ أوْ نَهارٍ.

فَخَرَجَتِ النَشْأَةُ الطَّبيعيَّةُ عَلَى غَايَةِ الصَفا وَٱلاعْتِدَالِ الّذي أعْطَاهُ مُكَوِّرُ الأكْوارِ فِى ٱلأكْوَارِ، كما...[1] السيِّدُ ٱلمُصطَفَى ٱلمُخْتَارُ، تَخَيَّرَكَ اللهُ مِنْ آدَمَ، فَمازِلْتَ مُنْحَدِراً....[2] فَكانَ انْحِدارُهُ فى عَالَمِ الظُّلَمِ وَٱلأغْيار، تَصْفِيَةً وتخليصًا وتزكيةً فَبُورِكَ فيهِ مِنْ انْـحِدار، وَكـانَ عَيْنُ التَّرَقى إلَى مَقَامٍ أقْدَسَ وَنَعْتٍ أنْـفَسَ، يَعْسُرُ مُـدْرَكُهُ عَلَى ٱلمُجْتَهِـدينَ وَالنُّظارِ، فَكانَ ٱلمُعْتَدِلَ النَشْأَةِ، الحَسَنَ ٱلهَيْئَةِ، المَرْضِيَّ ٱلخِصالِ، المحمُودَ ٱلمَنَاقِـبِ وَٱلآثـارِ، صلّى اللهُ عَلَيهِ وعَلَى آله وأصْحَابِهِ ٱلأتْـقِيَاءِ ٱلأخْيَارِ، مـا حَكَمَ سُلْطانُ الزَهَرِ فِـى ٱلأزهارِ، وَمـاكانَتْ «سَيِّئاتُ ٱلمُقَرَّبينَ حَسَنَاتُ ٱلأبْرَارِ» وَسَلَّمَ تَسْليماً كثيراً.

١ ــ خَرْمَ فى ٱلأصْلِ

٢ ــ خرم فى ٱلأصْلِ

فَصْلٌ

أمّا بَعْدُ فإنَّ لِلْعُقولِ حدًّا تَقِفُ عِنْدَهُ مِنْ حَيْثُ ماهِيَ مُفَكِّرَةٌ لامِنْ حَيْثُ ماهِيَ قابِلَةٌ، فَمَا لَهَا لاتَقِفُ عِنْدَ حَدِّها، فَما هَلَكَ امْرُؤٌ عَرَفَ قَدْرَهُ.

مَسْئَلَةٌ ــ ١ ــ آيَةُ مُنَاسَبَةٌ بَيْنَ ٱلحَقِّ سُبْحَانَهُ ٱلْواجِبِ ٱلْوُجُودِ بِذاتِه، وَبَيْنَ ٱلمُمْكِنِ، وَإنْ كانَ واجِباً بِهِ عِنْدَ مَنْ يَقولُ بِذلِكَ مِنَ القَائلينَ بِاقْتِضاءِ ذلِكَ لِلْذاتِ أَوِ ٱلقَائلينَ بِاقْتِضاءِ ذلِكَ لِلْعِلْمِ السّابِقِ بِكونِه، وَما حَدُّهَا ٱلفِكْرِيَّةُ إنَّما تَقُومُ وتَصِحُّ بِٱلبَراهينِ الوُجُودِيَّةِ، وهِيَ إنْ وَلابُدَّ بَيْنَ الدَليلِ وَٱلمَدْلولِ وَٱلْبُرْهَانِ وَالمُبَرْهَنِ عليه مِنْ وَجْهٍ به يَكونُ التَعَلُّقُ لَهُ تَعَلُّقٌ بِالدليلِ وتَعَلُّقٌ بِالْمَدْلولِ، وَلَوْلا ذلِكَ الوَجْهُ ماوَصَلَ ذلِكَ إلى مَدْلولِ دَليلِه أبَداً، فَلايَصِحُّ أَنْ يَجْتَمِعَ الْحَقُّ وَالخَلْقُ فى وَجْهٍ أَبَداً مِنْ حَيْثُ الذاتِ، لكِنْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ هٰذِهِ الذّاتَ مَنْعُوتَةٌ بِالإلٰهِيَّةِ، فَهٰذا عِلْمٌ آخَرُ تَسْتَقِلُّ ٱلعُقُولِ بِإدْراكِه، لاتَحْتاجُ فى ذلِكَ إِلَى كَشْفٍ بَصَرِيٍّ، فَكُلُّ مَعْقُولٍ عِنْدَنَا يَكُونُ موجودًا يُمْكِنُ أَنْ يَتَقَدَّمَ ٱلعِلْمُ بِهِ مِنْ حَيْثُ الدليلِ عَلَى شُهُودِه إلاَّ ٱلحَقَّ سُبْحَانَهُ فَإنَّ «ٱلمَعْقول»...[٣]

يَتَقَدَّمُ عَلَى ٱلعِلْمِ به مِنْ حَيْثُ الذّاتِ، لامِنْ حَيْثُ ٱلإلٰهِيَّةِ، فَإنَّ إلاٰلٰهِيَّةَ[٤] فى هَذَا ٱلحُكْمِ مُنَاقِضَةٌ لِلْذاتِ فِي حُكْمِ تَعَلُّقِ ٱلعِلْمِ، فَالإلٰهِيَّةُ تُعْقَلُ ولاتُكْشَفُ، والذاتُ تُكْشَفُ ولاتُعْقَلُ، وَهَذَا ٱلبَحْرُ بَحْرٌ لاساحِلَ لَهُ، وَمَنْ وَقَعَ فيه لايُمْكِنُ أَنْ يَسْبَحَ فيه، فَإِنَّهُ بحرُ ٱلهَلاكِ لِلْبصائِرِ بِالذّاتِ، فَلاَسَبيلَ إِلَى ٱلخَوْضِ فيه، وكم مِنْ مُتَخَيِّلٍ مِمَّنْ يَدَّعِي العَقْلَ الرَصينَ مِنَ ٱلعُلَماءِ ٱلقُدَماءِ يَظُنُّ أَنَّهُ يَسْبَحُ فِي هَذَا ٱلبَحْرِ.

وَقَدْ عَايَنَّا مِنْهُمْ جَماعَةً عَلَى هٰذا ٱلمَذْهَبِ مِنَ الأشاعِرَةِ بِمَدينَةِ فَاسَ، وهو يَسْبَحُ فى بَحْرِ وجوده، لأنَّهُ مُتَرَدِّدٌ بِفِكْرِه بينَ السَلْبِ وَٱلإثْباتِ، فَالإثْباتُ راجِعٌ إلَيْه لأنَّهُ ما أثْبَتَ إلاَّ ماهُوَ عَلَيْهِ فِي نَفْسِهِ، فَفي نَفْسِهِ يَتَكَلَّمُ، وَفي عَيْنِه يَدُلُّ وَيُبَرْهِنُ، وَالحَقُّ وَراءَ ذلِك كُلِّه، والسَلْبُ راجِعٌ إلَى ٱلعَدَمِ، وَٱلعَدَمُ نَفْيُ ٱلإثْباتِ، فَمَا حَصَلَ لِهٰذا ٱلفِكْرِ ٱلمُتَرَدِّدِ مِنَ السَلْبِ وَٱلإضَافَاتِ مِنَ ٱلعِلْمِ بِاللهِ شَيْءٌ، هَيْهَاتَ فُزْنا وخَسِرَ ٱلمُبْطِلُونَ.

٣ ــ خرم فى الأصل

٤ ــ خرم فى الاصل.

أنّىٰ لِلْمُقَيَّدِ بِمَعْرِفَةِ ٱلْمُطْلَقِ وَذَاتِه لاتَقْتَضيه وَلاَ رَائحَةَ لَهُ مِنْهُ، وَكَيْفَ لِلْمُمْكِنِ أنْ يَصِلَ إلَى مَعْرِفَةِ ٱلْواجِبِ بِالذَّاتِ، وما مِنْ وَجْهٍ لِلْمُمْكِنِ إلاَّ ويَجوزُ عليه ٱلْعَدَمُ والدُّثُورِ، فَلَوْ جُمِعَ بين ٱلْحَقِّ الواجِبِ لِذَاتِهِ وَبَيْنَ ٱلْعَالِمِ وَجْهٌ، لَجازَ عَلَىٰ ٱلْحَقِّ مَاجَازَ عَلَى الْعَالِمِ مِنْ ذٰلِكَ ٱلْوَجْهِ مِنَ الدُّثُورِ، وَهذا مُحالٌ، فَإثباتُ وَجْهٍ جَامِعٍ بَيْنَ ٱلْحَقِّ وَٱلْعَالِمِ مُحالٌ.

مسئلة ــ ٢ ــ لٰكِنّي أقولُ إنَّ لِلإلٰهِيَّةِ أحْكَامًا وإنْ كَانَتْ حُكْمًا وفي صُوَرِ هٰذِهِ الأحْكَامِ يَقَعُ التَّجَلّي فِي الدّارِ الآخِرَةِ حَيْثُمَا كانَتْ، فَأقولُ بِالحُكْمِ الإرادِيِّ لٰكِنّي لا أقُولُ بِالإخْتِيارِ فَإنَّ الخِطَابَ بِالاخْتِيارِ للتَّوْصيلِ بِمَا تَقَرَّرَ فِي ٱلْعُرْفِ لِثُبوتِ ٱلايمانِ كَأحَاديثِ التَّشْبيهِ وأمْثَالِها وإنْ كانَ لَهُ مَدْخَلٌ صحيحٌ مِنْ وَجْهٍ كَمَا ذَكَرْنَا لٰكِنْ لايَقْتَضي ذٰلِكَ مَانَحْنُ بِصَدَدِه.

مسئلةٌ ــ ٣ ــ فَأقُولُ عَلَى مَا أعْطَاهُ ٱلْكَشْفُ ٱلاعْتِصَامِيُّ إنَّ اللهَ...[5] شيءٌ مَعَهُ وَ هُوَ الآنَ عَلَى ما عَلَيْه كانَ فِي ٱلْحُكْمِ وَ الآنَ و كانَ أمْرٌ ...[6] عَلَيْنا إذْ بِنا ظَهَرَ و أمْثالهما و قد انْتَفَتِ ٱلْمَنَاسَبَةُ بِظُهورِ حُكْمٍ وَاحِدٍ[7] من وَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ.

يَا وَاهِبَ ٱلْعَقْلِ أعْمِيَتِ البَصَائِرُ عَنْ ... مَدَارِكِ ٱلْكَشْفِ فَارْتَدَّتْ عَلَى ٱلْعَقَبِ
إنْ أنْصَفَتْ تَرَكَتْ أفْكَارَهَا وأتَتْ ... فَقيرَةً تَسْتَمِدُّ ٱلعِلْمَ بِالأدَبِ
فَيْضًا عَلَى قَائِلٍ فَانٍ، سَجِيَّتُهُ ... زَكِيَّةٌ مِنْ ضُرُوبِ الشَّكِّ وَالرِّيَبِ
قَامَتْ عَلَى قَدَمِ ٱلإجْلالِ آخِذَةً ... جَوَاهِرَ ٱلعِلْمِ فى حُقٍّ مِنَ الذَّهَبِ
وَأخْذُهَا بَصَرِيٌّ إذْبَصيرَتُهَا ... مَسْجونَةُ الذاتِ فى بَيْتٍ مِنَ اللَّهَبِ
فَمَا لَهَا فِي وُجُودِ ٱلْحَقِّ مُعْتَمَدٌ ... سِوَى التَّعَلُّلِ بِالعِلاّتِ والسَّلَبِ
لٰكِنْ لَهَا ٱلْحُكْمُ بِالتَّمْثيلِ يَعْضُدُهَا ... عَوَالِمُ ٱلْحِسِّ بِالإرْفَادِ وَٱلْعَطَبِ

وَٱلْمَقُولُ عَلَيْه كانَ اللهُ، ولاشَيْءَ مَعَهُ، إنَّمَا هِيَ ٱلأُلوهيَّةُ لاَالذَّاتُ مِنْ حَيْثُ وُجُودُها فَحَسْبُ، فتحقَّقَ. و كُلُّ حُكْمٍ يَثْبُتُ في بابِ ٱلعِلْمِ ٱلإلٰهِيِّ لِلذّاتِ إنَّما هو بِحُكْمِ ٱلأُلُوهيَّةِ، و هِيَ أحْكَامٌ كَثيرةٌ، هِيَ نِسَبٌ و إضَافَاتٌ و سُلوبٌ تَرْجِعُ إلَى عَيْنٍ واحِدَةٍ، لَمْ-

۵ــ عبارتی از متن افتاده است أمّا مطابق روايات و نيز قرينهٔ عبارتِ كتاب، جمله بـايد چنين بـوده باشد: «إنّ الله كان ولم يكن شيىءٌ معه.»

٦ و ٧ ــ كلمه‌يى از متن افتاده است.

تَتعدَدْ مِن حَيْثُ الانِيَةُ والهوِيَةُ، وَ إِنَّمَا تَتعَدَدُ مِن حَيْثُ ٱلحَقائقُ ٱلإِمْكانِيَةُ وَٱلفهوَانِيَةُ. فَالكثْرَةُ فِي ٱلعَالَمِ حُكْمًا و عيْنًا وَ هُنَاکَ حكْمًا لاعيْنًا و نسبًا لاحَقيقَةً. و هُنا زَلَّتْ أَقْدامُ طائفَةٍ مِنَ ٱلإِسْلاَميين، حَيْثُ حكَمُوا بِمَنْ لايقْبَلُ التَشْبيهَ علَىٰ مَنْ يقْبَلُ التشبيه، وَ اعْتَمَدُوا عَلَى ما تَحَقَّقُوهُ مِنَ ٱلأُمورِ ٱلجَامِعَةِ والرَابطَةِ كالدَليلِ وَٱلمدْلُولِ وَٱلحقيقةِ وَٱلمُحقَقِ وَٱلعِلَةِ والشَرْطِ، وَ هَذا لايَليقُ بِالذَاتِ. لكِنْ تَقْبَلُهُ ٱلأُلوهِيَةُ مِنْ وَجْهٍ، وَ تَرِدُّهُ مِنْ وَجْهٍ، فَالتَزَمَتْ طَائفَةٌ وَجْهَ ٱلقَبُولِ، وَٱلتَزَمَتْ طَائفَةٌ أُخرىٰ وَجْهَ الرَدِّ، و وَقَعَ ٱلخِلاف بَيْنَهُمَا.

و كُلُ واحِدٍ مِنَ ٱلفَريقَيْنِ بِبُطْلاَنِ مَذْهَبِ صَاحِبِه، وَٱلأُلوهِيَةُ تحْكُمُ بِالإِصَابَةِ لِلْفَرِيقَيْنِ، و سَبَبُ إِخْتِلاَفِهِمْ حَبْسُهُمْ في دَائِرَةِ ٱلفِكْرِ، لَمْ يَبْرَحُوا مِنْها إِلَى ٱلمَقَامَاتِ ٱلخَارِجَةِ عَنْ أَطْوارِ العُقولِ، و هِيَ أَطْوَارُ ٱلوِلاَيَةِ والنُبُوَّةِ. حَسْبُ ٱلعُقُولِ التَسْليمُ لِمَا يَأْتي بِه هٰذَانِ الصِنْفَانِ، إِنْ أَنْصَفَتْ. و إِنْ لَمْ يُوفِّ ٱلفِكْرُ حَقَّهُ و صَحِبَهَا التَقْصيرُ وَٱلعَمىٰ، رَدَّتِ ٱلأَخْبَارَ النَبَوِيَّةَ والْكُشُوفَاتِ، وَأَلْحَقَتْهَا بِالخَيَالاَتِ ٱلفَاسِدَةِ، لِمُنَاقَضَتِهَا ٱلأَدِلَّةَ ٱلَتي قَامَتْ عِنْدَ ٱلخَصْمِ فيمَا يَزْعَمُ، و هو ٱلمُخْطي فى كَوْنِهِ إِعْتَقَدَ دَليلاً ماليسَ بِدَليلٍ، فَإِنَّ هَذِهِ ٱلأُمُورَ لاتُعارِضُ ٱلأَدِلَّةَ ٱلعَقْلِيَةَ ٱلبَتَّةَ. لكِنْ لَيْسَ كُلُّ مايَتخِذُهُ ٱلعَقْلُ دَليلاً هُوَ دَليل، لأَنَّ غَلَطَهُ كَثيرٌ، ولَيس بِضَرورِيّ فَيَسْتوي فيهِ ٱلعُقَلاَءُ، و هَذَا النَبيُّ صَلَّى اللهُ عليه و سلَم مِنْ جُمْلَةِ ٱلعُقَلاءِ، بلْ مِنْ أَجلِّ ٱلعُقَلاءِ وَأَكْمَلِهِمْ عقلاً، و لم يَحِلَّ ذٰلِکَ الَّذي أَتَى بِه دَليلَهُ، بَلْ دَلَّهُ العَقْلُ عَلَى إِمْكَانِهِ. فَالتَسْليمُ أَوْلَىٰ بِمَنْ لم يَذُقْ مَدَارِکَ ٱلكَشْفِ، وَلاَظَهَرَ لَهُ سُلْطَانٌ فيها، فَلَوْأَنْصَفُوا مِنْ نُفوسِهِمْ، وَسَلَّمُوا لِهذَيْنِ الصِنْفَيْنِ أَحوَالَهُمْ، لَسَعِدوُا فِي الدارَيْنِ وَاسْتَفَادُوا، لكِنَّ الرِياسَةَ مَانعَتْهُم مِنْ ذٰلِکَ، و «آخِرُ ما يَخْرُجُ مِنْ قُلُوبِ الصِدّيقينَ حُبُّ الرِيَاسَةِ.»

مسئلة ــ ٤ ــ وَإِذَا ثَبتَ مَاذكَرْنَاهُ وَ تَقرَرَ، و إِنْ قَصرَتْ أَفهَامُ أَهْلِ ٱلفِكْرِ عَنْ إِدْراكِه، فَلْنَقُلْ مُخاطبًا أَولياءَنا و أَصْحابَنَا الَّذينَ عَلَى مَدْرَجَتِنَا إِنَّ عُلُومَنَا غَيْرُ مُقْتَنَصَةٍ مِنَ ٱلأَلْفَاظِ، وَلاَمِنْ أَفْوَاهِ الرجالِ، ولاَمِنْ بُطونِ الدَفاتِرِ والطُرُوسِ، بَلْ عُلُومُنا عَنْ تَجَلِّيَاتٍ عَلَى ٱلقَلْبِ، عند غَلَبَةِ سُلْطَانِ ٱلوَجْدِ و حَالَةِ ٱلفَنَاءِ بِالْوُجُودِ، فَتَقُومُ ٱلمَعَاني مَثَلاً وَ غيرَ مَثَلٍ عَلَى حَسَبِ ٱلحَضْرَةِ الَّتي يَقَعُ التَنَزُّلُ فيها، فَمِنْهَا مَا يَقَعُ مِنْ بَابِ ٱلمُحادَثَةِ، و مِنْهَا مَا يَقَعُ مِنْ بَابِ المُسَامَرَةِ، و مِنْ بابِ ما يَنقَالُ و مِنْ باب مَا لاَيَنْقَالُ.

مسئلة ــ ٥ ــ وَٱلوَهْبُ ٱلإلٰهِيُّ كُلُّهُ يَنقَالُ، و تَأْخُذُهُ ٱلعِبَارَةُ وَ تَبسُطُهُ، غيرَ أَنَّهُ قديَقتَرِنُ بِه أَمْرُ ٱلإفْشَاءِ فِى وَقْتٍ، و أَمْرُ ٱلكِتْمانِ فِى وَقْتٍ، و قَدْ نَسكُتُ عَنْهُمَا ابْتِلاءً في حقِّنَا، لِنَلْزَمَ ٱلأدَبَ، و نَحفَظَ ٱلأَمَانَةَ، و نَتَقَوىٰ فِى عِلْمِ ٱلمَوَاطِنِ الّتي تـوجِبُ الإفْشَاءَ وَ ٱلكَتْم، فَـيُغْنِى التَحقُّقُ فِى ذٰلِكَ عَنْ ورودِ الأَمْرِ بِالإفشاءِ وَالكَتْمِ، وَالعِلَّةُ في كونِ ٱلأُلُوهِيَّةِ تَنقَالُ لأَنَّهَا حُكْمٌ مُنْتَقَضٌ بِالدَّليلِ ٱلكَوْنِيِّ المَألُوهِ، وَلاَبُدَّ مِنْ وَجْهٍ جَامِعٍ يَرْبِطُ الدَليلَ بِـالمَدْلُولِ، فَـمِنْ هُنَاكَ صحَّ أَنْ يَنْقَالَ التَجَلّي الإلٰهِيُّ، والتَجلِّى الذاتيُّ لاَيَنْقَالُ، لكن يَشْهَدُ، و إِذَا شُوهِدَ لايَـنْضَبِطُ، ولايَشْهَدُهُ إلاَّٱلخَاصّةُ، وليسَ فِى ٱلكَوْنِ طَرِيقٌ إِلَيْهِ يُـنالُ بِـه، فَـإِنَّه يَـتَعَالى أَنْ يُـدرَكَ بِالسِعَايَاتِ لِمٰا ذَكَرْنَاهُ مِنَ ٱلإرْتِبَاطِ، فَهُوَ اخْتِصَاصٌ مُجَرَّدٌ، وليسَ جَزَاءً، و هُوَ الزِيَـادَةُ عَلَى ٱلحُسْنَىٰ.

مسئلة ــ ٦ ــ وَإِذَا ثَبَتَ مَا ذَكَرْنَاهُ فَكُلُّ مٰا وَقَفْتَ عَلَيْهِ في كُتُبِنَا أَوْ كُتُبِ أَصْحَـابِنَا مِـمَّا يَجْرِي هٰذَا المَجرىٰ فَهُوَ مِمَّا ذَكَرْنَاهُ فَمَا دونَ، فَلا تَطْمَعْ فيمَا لاَمَطْمَعَ فيه؛ فَإِنَّ حِجابَ العِـزَّةِ حِمىً، وَهُوَ بَحرُ ٱلعَمىٰ مِنْ هٰذاَ ٱلبَحْرِ اتَّصَفْنَا بِأَوْصَافِ الرُبُوبِيَّةِ مِنَ القُدْرَةِ وَٱلقَهْرِ وَالرَأْفَـةِ وَالرَحْمَةِ وجَميعِ ٱلأَسْمَاءِ الّتى يُتَخَلَّقُ بِهَا، وهى حَقُّ ٱلأُلوهِيَّةِ. كَمَا اتَّصَفَتِ ٱلأُلُوهِيَّةُ مِن هَذَا ٱلبَحْرِ بِمَا هو حَقٌّ لَنَا مِـنَ التَعجُّـبِ والتَبَشْبُشِ وَالضِحكِ وَٱلفَـرَحِ وَٱلمَعِيَّةِ وَٱلأَيْـنيَّةِ وَجَمْعِ النُعُوتِ ٱلكَوْنِيَّةِ، فَإِنْ سَعَيْتَ فِى تَخْليصِ ذَاتِكَ مِنْ يَدِ حِجَابِكَ، وتَـحْرِيرِهَا عن رِقِّ ٱلكَوْنِ، اطَّلَعْتَ عَلَى ٱلحِكْمَةِ ٱلإلٰهِيَّةِ الّتي لَهَا قَـبْلَ هٰذِهِ ٱلأَوْصَافِ الّتى وَصَفَ بِـهَا نَـفْسَهُ في كُـتُبِه وَعَلى ٱلسِنَةِ سُفَرَائه وَرُسُلِه عَلَيْهِمُ الصَلاةُ والسَلامُ، الحِكْمَةِ الّتي لَهَـا قَـبلَنَا هٰذِهِ ٱلأَوْصَافَ الربانيَّةَ الّتى وَصَفْنَا بِهَا وَوَجَدْنَاهَا نَحْنُ في ذَوَاتِنَا وَهَلِ القَبولُ لِمَا ذَكَرْنَاهُ حَقيقىٌّ أَوْ مَجَازِيٌّ وذَاتِيٌّ أَوْ عَرَضِيٌّ حُكْمِيٌّ أَوْ حِكَمِيٌّ.

مسئلة ــ ٧ ــ أُنظُرْ وَفَقَكَ اللهُ مَـنْ أَرَدْتَـهُ لم تَصِلْ إليه إلاّ بِـه، وَمَـنْ أَرادَ أَنْ يَصِلَ إليكَ لَمْ يَصِلْ إلاّ بِكَ، فَـانظُرِ الباعِثَ الداعِيَ لِنُزُولِكَ عليه أَوْ نُـزُولِه عَلَيْكَ هو مَـعْدِنُ ٱلحِكْمَةِ ٱلموُجِبَةِ عَيْنَ ٱلمناسَبَةِ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ وانظُرْ هَلْ يَصِحُّ هٰذَا فِى ٱلحَضْرَةِ الذاتِـيَّةِ تَـجِدُ ذٰلِكَ مُحَالاً.

مسئلة ــ ٨ ــ ٱلافْتِقَارُ موجِبُ النُزُولِ بِلاَشَكٍّ ولارَيْبٍ. وَالافْتِقَارُ عَلَى الذّاتِ مُحالٌ والنُزُولُ مُحالٌ وَلْتَقْبِضِ العِنَانَ عن بَسْطِ هٰذَا المُدْرَكِ فَإِنَّهُ بَحرٌ مُهلِكٌ وإِنْ كـانَتْ سَوَاحِلُهُ

بَادِيَةٌ لِكِنَّ أَمْوَاجَهُ عَظِيمَةٌ وَدَوَابُّهُ موذِيَةٌ وسَفِينَتُهُ لاتقُومُ لِمَوْجِه وَريحهُ زَعْزَعٌ لاسُكُونَ لَهَا، لاتَنْفَعُ فيهِ الاسْتِغَاثَةُ ولا تَنْفَعُ فيهِ الإقَالَةُ لِكنَّ فيهِ نَاجٍ سَعِيدٌ وَالنَّاظِرُ إلَيْهِ من سَيْفِهِ المُشْفِقِ عَلَيْهِ مَنْ هُوَ لَهُ ناجٍ محرومٌ، وهمُ الأكْثَرُونَ. فَالمُؤْمِنُونَ كَثِيرُونَ وَالعَامِلُونَ الصَّالِحَاتِ قَلِيلُونَ هَذَا وَفَّقَكُمُ اللهُ وَقَدْ ذَكَرْنَاطَرَفاً مِمَا تَسْتَحِقُّهُ الذَاتُ وَالحُكْمُ الإلهِيُّ وَفَرَّقْنَا بَيْنَهُمَا بِالوُجُوهِ الَّتي تَقْتَضِيهِ كُلُّ حَضْرَةٍ مِنْهَا.

مسئلة ــ ٩ ــ المُتَوَجهُ عَلَى ايجادِ كُلِّ مَا سِوَى اللهِ تَعالى، إنَّما هُوَ الأُلُوهِيَّةُ وَأحْكَامُهَا ونِسَبُها وَإضَافَاتُهَا المُعَبَّرُ عَنهَا بِالأسْمَاءِ والصِفَاتِ، وهِيَ الَّتى اسْتَدْعَتِ الآثَارَ وَوُجودَ كلِّ مَا سِوَاهَا، إذْ لا قَاهِرَ بِلا مَقْهُورٍ وقادِرَ بِلا مَقْدُورٍ وَرَاحِمَ بِلاْ مَرْحُومٍ وخَالِقَ بِلاْ مَخلوق إلىٰ جَمِيع الأسْمَاءِ الإضَافِيَةِ لايَصِحُ بَلْ لأنَّهُ مِنْهُ صَلاحِيَتُهُ، مِنْ حَيْثُ الامْكَانِ مَقْهورٌ فَالقَاهِرُ بِالصَلاَحِيَةِ كَذٰلِكَ قاهِرٌ فَهُوَ حُكْمُ الأُلُوهِيَّةِ بِالصلاحِيَةِ لاْ بِالفِعْلِ، وَإنْ لم يُتَصَوَّرِ التَنْبِيهُ بَيْنَ الحَقِّ وَالمَوْجودُ الأَوَّلِ فَهِيَ تُتَصَوَّرُ فى وُجودِ الأجْسَامِ ومَا تَحْمِلُهُ مِنَ المَعَانى بَيْنَها وَبَيْنَهَا لابَيْنَ الحَقِّ وبَيْنَها، لِوُجوهٍ قَدْ ذَكَرَهَا النَّاسُ لانَحْتَاجُ إلىَ ذِكْرِهَا لِتَدَا وُلِهَا بين أَهْلِ هَذَا الشَّأْنِ. وَالوَصْفُ الخَاصُّ وَالعامُّ لِجَمِيعِ الموجوداتِ كَوْنُهَا قَادِرَةً وَتَعَلُّقُ حُكْمِ القَادِرِ بِالمَقْدورِ لايُعْلَمُ البَتَّةَ لا كَشْفاً وَلاَ بِالدَّلِيلِ إذا القُدْرَةُ الحَادِثَةُ عِنْدَ مُثْبِتِهَا مِمَّنْ سَلِمَ نَظَرُهُ إثْبَاتِهَا لاَ أثَرَلَهَا فَلاَ تَعَلُّقَ لَهَا فَمِنْ أَيْنَ لَهُ مَعْرِفَةُ التَعَلُّقِ وَكَذٰلِكَ الكَشْفُ ومـا عَدا هَذا الوصفِ الخاصِ الَّذي به وَقَعَ الامْتِيَازُ عند المُحَقِّقينَ مِنَّا بين الحَقِّ وَالخَلْقِ فَمُدْرَكٌ بالدليلِ وَالكَشْفِ.

مسئلة ــ ١٠ ــ فَأوَّلُ مَوْجُودٍ ظَهَرَ مُقَيَّدٌ فَقِيرُ مَوْجُودٌ يَسمَى العَقْلَ الأوَّلَ ويُسَمَّى الرُوحَ الكُلِيَّ ويُسَمَّى القَلَمَ ويُسَمَّى العَدْلَ ويُسَمَّى العَرْشَ وَيُسَمَّى الحَقَّ المَخلوقَ بِهِ وَيُسَمَّى الحَقِيقَةَ المُحَمَّدِيةَ وَيُسَمَّى روحَ الأرْوَاحِ وَيُسَمَّى الإمَامَ المُبينَ وَيُسَمَّى كُلَّ شَيْءٍ وَلَهُ أَسْمَاءُ كثيرةٌ مَافيهِ مِنَ الوُجُوهِ وهُوَ علىٰ نصْفِ الصورَةِ ـ المَعْلُومَةِ عِنْدَنا سَمْعاً وكَشفاً في وَجْهٍ وعَلىَ الصورَةِ. والإنْسَانُ مِنَ العَالَمِ عَلَىٰ صورَةِ العَالَمِ فَهُوَ عَلَى الصورَةِ. وَالروُحَانِيَاتُ أَقْوىٰ عَلَى الكَمَالِ مِنْ عَالَمِ الأجْسَامِ لِاسْتِعْدادِهُم الأكْمَلِ وَلِهٰذا يَرْغَبُ البَشَرُ في تَحْصِيلِ القُوَةِ الرُوحَانِيَةِ بِالطَّبْعِ.

فَمِنْهُمْ مَنْ وَصَلَ فَكَمَلَ وِمنهُمْ مَنْ لَمْ يَصِلْ لِمَوَانِعَ عَرَضِيَّةٍ وأَصْلِيَّةٍ فِي هَذَا الدَّارِ وأمَّا فِي الدَّارِ ٱلآخِرَةِ فَالكُلُّ يَصِلُ إِلَيْهَا وَيَقَعُ ٱلامتيازُ بَيْنَهُمْ بِأُمُورٍ أُخَرَ تَرْجِعُ إِلىَ الصورَةِ ٱلَّتي يَدْخُلونُ فيهَا.

فَلَمَّا أَوْجَدَ هَذَا ٱلمَوْجُودَ الأَوَّلَ ظَهَرَ لَهُ مِنَ ٱلوُجوهِ إِلىَ ٱلحَضْرَةِ ٱلإِلَهِيَّةِ ثَلثمائَةٍ وسِتّينَ وَجْهاً. فَأَفاضَ ٱلحَقُّ تعالىٰ عَلَيْهِ مِنْ عِلمِهِ عَلَى قَدْرِ ما أَوْجَدَهُ عَلَيْهِ مِنَ ٱلاسْتِعْدادِ لِلقَبُولِ فَكَانَ قَبُولُهُ سِتَّةً وَأَرْبَعينَ أَلفَ أَلفِ نوعٍ وسِتَّمِائَةِ أَلفِ نَوْعٍ وَسِتَّةَ آلافٍ وخَمْسينَ أَلفَ نَوْعٍ فَظَهَرَتْ لِهَذَا ٱلعَقْلِ أَحْكَامُ تَعَدُّدِهَا لاغَيْرُ. وَنَشَرَ مِنْهَا في كُلِّ عَالَمٍ بِمَا يَسْتَحِقُّ، نَشْرَ إِفَاضَةٍ، لانَشْرَ اختِيَارٍ، فَإِنَّ وَجُوهَهُ مَصْرُوفَةٌ إِلىٰ موجِدِهِ وَٱلعَالَمُ يَسْتَمِدونَ مِنْ ذاتِهِ بِحَسَبِ قُواهُمْ كَقَبُولِ عَالَمِ ٱلأَكْوَانِ لِنُورِ الشَّمْسِ مِنْ غَيْرِ إِرادَةِ الشَّمْسِ في ذٰلِكَ وَهَذَا ٱلفَرقُ بَيْنَ ٱلفَيْضِ الذَّاتِيِّ وَٱلفَيْضِ ٱلإِرادِيِّ وذٰلِكَ رَاجِعٌ لِنَفْسِ ٱلمُفيضِ. أَلاتَرَوْنَ إِلىٰ فَيْضِ ٱلعَالِمِ كَلامَهُ عَلَى ٱلأَسْمَاعِ إِرادِيٌّ لِأَنَّ لَهُ ٱلإِمْسَاكَ عَنْهُ فَإِذَا ظَهَرَ عَيْنُ الكلامِ فِي ٱلوُجُودِ فَفَيْضُهُ عَلَى ٱلأَسْمَاعِ ذاتِيٌّ لاَ إِرادِيٌّ فَتَحَقَّقَ هٰذا فَهُوَ هُنَا كَذٰلِكَ.

فَالجَمْعُ بَيْنَ ٱلفَيْضَيْنِ هكَذَا يَكُونُ، فَلاحَظَتْ طَائِفَةٌ فَيْضَ ٱلمُفَاضِ فَقَالَتْ بِالفَيْضِ الذَّاتِيِّ وَلاحَظَتْ طَائِفَةٌ فَيْضَ ٱلمُفيضِ فقالَتْ بِالفَيْضِ ٱلإِرادِيِّ. فَكُلُّ واحِدٍ تحظّى[8] صَاحِبَهُ وَٱلإِلٰهِيَّةُ تُصَوِّبُ قَوْلَ كُلِّ طَائِفَةٍ، وَلَمَّا ظَهَرَ هَذَا الحَقُّ، ٱلمَخْلُوقُ بِهِ السَّمٰوٰاتُ وَٱلأَرْضُ الَّذي هوَ لَوْحُ ٱلأُلُوهِيَّةِ وَقَلَمُهَا ٱلأَعْلىٰ باليَمينِ أَقْدَسُ الجاري بِالكائناتِ رَأْسُ عَالَمِ ٱلأَمْرِ الرَّبَّانِيِّ ٱلمَخْصوصِ بِإِضَافَةِ التَّشْريفِ الفَيَّاضِ الَّذي لايَقْبَلُ حَقيقَةَ ٱلاخْتِيارَاتِ وَٱلأَغْراضَ، قَابِلِ التَّحَوُّلاتِ لٰكِنَّهُ لاتَقَبُّلِ ٱلأَغْرَاضَ، ليسَ بِمَادَّةٍ ولايَقْبَلُهَا، صَدَرَتْ عنه أَنْوارٌ شَريفَةٌ لَطيفَةٌ أَوْدَعَها بِضَرْبٍ مِنَ ٱلإِقْبَالِ أَرْوَاحًا تُناسِبُهَافِي اللَّطَافَةِ وَالشَّرَفِ فَكانَ ٱلمَلأُ ٱلأَعْلىٰ عالَمَ ٱلأَمْرِ وَالتَّسْخيرِ وَلٰكِنْ بَعْدَ ايجادِ النَّفْسِ وتَوَجُّهِهَا عَلَيْهِ بِضَرْبٍ مِنَ ٱلالْتِحَامِ ٱلإِلٰهِيِّ وَٱلإِقْبَالِ الرَّبَّانِيِّ.

مسئلة ــ ١١ ــ ولَمَّا قبِلَ هَذَا العدلُ مالايَتَنَاهىٰ مِنَ ٱلعُلُومِ قَبُولاً ذَاتِيًا ظَهَرَ بِصُورَةِ ٱلغِنىٰ فَانْحَجَبَ عَمَّا يَجِبُ عليه من ٱلافتِقارِ لِلحَضْرَةِ ٱلإِلٰهِيَّةِ فَإِنَّ الغِنىٰ لايَدْخُلُهَا لِلذَّاتِ ٱلَّتي تَقْتَضي ذٰلكَ. وبِحُكْمِ الغيرَةِ فَاشْتَغَلَ بِالنَّفْسِ اشْتِغَالَ تَعَشُّقٍ مَلِكِيٌّ وسَلْطَنَةٍ عظمى

(٨) في الاصل: «تحظى»

ومَمْلَكةٍ كُبْرى وَلِهذا ٱلعَقْلِ فَيضٌ ذَاتِيٌ وفَيْضٌ إرادِيٌ كَمالُهُ قَبُولٌ ذاتيٌ وقَبولٌ إرادِيٌ وهٰكَذا لِكُلِّ مَوْجُودٍ ومامِنْ مَوْجودٍ مِنَ ٱلمَوْجُودَاتِ كُلُّهَا عَنْ سَبَبٍ إلاّ وَلَهُ وَجْهانِ: وَجْهٌ بِهِ يُقَابِلُ سَبَبَهُ، وَيَأْخُذُ عَنْهُ، ويُظْهِرُ لِنَفْسِه عِزَّةً فِي افْتِقَارِهِ إلَيْهِ مِنْ ذلِكَ ٱلوَجْهِ، وَوَجْهٌ آخَرُ يُقابِلُ بِهِ بَارِيهِ عَزَّوجَلَّ. فَتارَةً تَرِدُ عَلَيْهِ ٱلأَحكامُ ٱلإلهيَّةُ مِنْ طَرِيقِ سَبَبِه وَعَلَى يَدَيْهِ، وتارَةً يَدْعُوهُ مِنَ ٱلوَجْهِ ٱلخَاصِّ بِهِ. فَإذَا دَعَاهُ مِنَ ٱلوَجْهِ ٱلخاصِّ بِه لَمْ يَبْقَ لِلسَّبَبِ عَلَيْهِ سُلْطانٌ ولايُعْرَفُ أيْنَ ذَهَبَ فَيُحْكَمُ عَلَيْهِ الذُّلُّ وَٱلافتقارُ إِلَى اللهِ تَعالَى، فَيَكونُ لَهُ التَّجَلِي. فَفَيْضُ النَّفْسِ اللهُ سُبْحَانَهُ ودَعَاهَا مِنَ ٱلوَجْهِ ٱلخاصِ فَقَدَهَا ٱلعَقْلُ مِنْ حَيْثُ ٱلفَيْضُ ٱلإرَادِيُّ وَلاَيَقْبَلُ ٱلفَيْضُ ٱلإرَادِيُّ إلاّ القَوْلَ ٱلإرَادِيَّ فَرَجَعَ ٱلعَقْلُ فَقيراً إلى مُوجِدِه فَوَجَدَ ٱلبابَ قد غُلِقَ دونَهُ مِنْ حَيْثُ ٱلاسْمِ ٱلخَاصِّ بِه، فَوَجَدَ ٱلاسْمَ ٱلقُدُوسَ قَدْ حَكَمَهُ ٱلحَقُّ عَلَيْهِ فَدَخَلَ تَحْتَ سُلْطانِه حَتَّى أَظْهَرَ أَثَرَهُ فيه فَلَمّا أخلاهُ عندَ ذٰلِكَ دَخَلَ وخَدَمَ بِساطَ ٱلحَضْرَةِ وَافْتَقَرَ وَهٰذَا كانَ ٱلمُرادُ وَلَما كانَ لِكُلِّ موجودٍ مِمّا سِوَى ٱلحَقِّ تَعالَى وَجْهٌ إلَيْهِ سُبْحَانَهُ صَحَّ أَنْ يَتَّصِفَ بِالفَقْرِ وٱلغِنَى، فَالفَقْرُ إذَا صَرَفَ وَجْهَهُ إِلَيْهِ، وَٱلغِنىٰ إذَا صَرَفَ وَجْهَهُ إلَى ٱلكَوْنِ، وهو مُتَحَقِّقٌ بِوَجْهِ ٱلحَقِّ مِنْهُ، ومَتىٰ غَفَلَ عَنِ التَّحَقُّقِ بِذٰلِكَ ٱلوَجْهِ وشُهودِ ذٰلِكَ ٱلعَيْنِ لَمْ يَكُنْ لِلْغِنَى إِلَيْهِ طَرِيقٌ وكانَ فَقيراً مَحْضًا.

مسئلة ــ ١٢ ــ ومِنْ ذٰلِكَ ٱلوَجْهِ ٱلخَفِيِّ ظَهَرَتِ الآثارُ عَنِ ٱلمَوْجودَاتِ بِأسْرِهَا، عَلْوِهَا وسِفْلِهَا، بَسيطِهَا ومُرَكَّبِهَا، حَيَوانِهَا ونَباتِهَا ومَعْدِنِهَا. ثُمَّ اخْتَلَفَتْ أنْواعُ التَّأثيراتِ فَمِنْهَا أثَرٌ يَقْتَرِنُ بِهِ إرادَةٌ وعَزْمٌ ونِيَّةٌ ومِنْهَا أَثَرٌ يُعْطيهِ ذَاتَ ٱلمُؤثِّرِ لايَقْتَرِنُ مَعَهُ إرادَةٌ كَتَأثيرِ ٱلأَدْوِيَةِ ٱلمُسْهِلَةِ وَٱلقَابِضَةِ وسَبَبُهُ ذٰلِكَ.

ومِنْهَا مَايَكُونُ أثَرُهُ حِسيًا ونَفْسِيًا ومِنْهَا آثارٌ تَكُونُ فِي النَّفْسِ لِقِيَامِ أثرٍ آخَرَ موجُودٍ فيهَا كَشَخْصٍ أبْصَرَ دينارًا فَاعْلَمْ أنَّ لِلدينَارِ أثراً في نَفْسِه فَإنْ تَقَوّى ذٰلِكَ ٱلأثرُ، حَرَّكَتِ النَّفْسُ ٱلجِسْمَ لأخْذِه فَالحَرَكَةُ ٱلأَصْلِيَّةُ لِلدينارِ وَٱلبَواعِثِ لِذٰلِكَ تَتَنَوَّعُ، فَبَاعِثُ الطَّبْعِ في ذٰلِكَ لِنَفَاسَةِ جَوْهَرِيَّةِ الدينارِ وخاصِيَّةِ الذَّهَبِ وبَاعِثُ ٱلعَامَّةِ لِلْحَاجَةِ إليه مِنْ غَيْرِ تَأَمُّلٍ إلَى ٱلجَوْهَرِ وبَواعِثُ الصادِقينَ مِنَ الزُّهادِ الوَرِعينَ لِمَاعَلَيْهِ مِنِ اسْمِ اللهِ، وبَواعِثُ ٱلمُحَقِّقينَ لِهٰذِهِ كُلِّهَا وزِيادَةٍ، وَلَمَّا كانَتْ هٰذِهِ البواعِثُ مَحَلُّهَا النَّفْسُ كَانَتِ النَّفْسُ في هٰذِهِ ٱلأُمُورِ هِيَ ٱلمُؤَثِّرَةَ فِي ذَاتِهَا لٰكِنْ لايَظْهَرُ فيهَا مِثْلُ هٰذِهِ الآثارِ إلاّ بِوُجُودِ هٰذِهِ ٱلأَعْيَانِ ٱلخارِجَة

مسئلة ــ ١٣ ــ وَبِهَذَا ٱلوَجْهِ ٱلّذى ذَكَرْنَاهُ لايكونُ أثراً إلاّ لِلألُوهِيَّةِ لأنَّهُ بِذٰلِكَ ٱلوَجْهِ ظَهَرَتْ هٰذِهِ الآثارُ عَنِ ٱلأكْوانِ كُلِّهَا فِي ٱلأكْوَانِ. (وَقَضىٰ رَبُّكَ ألا تَعْبُدُوا إلاّ إيّاهُ)[٩] قَضاءً صَحيحاً (وإلٰهُكُمْ إلٰهٌ وَاحِدٌ)[١٠] فَلَوْلاَ هٰذَا السَرَيَانُ الدَقيقُ والحِجَابُ العجيبُ والرَقيقُ والسِتْرُ ٱلأخْفَى مَاعُبِدَتِ ٱلألُوهِيَّةُ فِي ٱلمَلاَئكَةِ وَٱلكَوَاكِبِ وَٱلأفلاَكِ وَٱلأرْكَانِ وَٱلحَيَوَانَاتِ وَالنَبَاتَاتِ وَٱلأحْجَارِ وَٱلأنَاسى إذِ ٱلألُوهِيَّةُ هِيَ ٱلمَعْبُودِيَةُ مِنَ ٱلمَوْجُودَاتِ فَأخْطَأُوا فِى ٱلإضَافَةِ مِنْ وَجْهٍ لاغَيْرَ ولٰكِنْ كَانَ في ذٰلِكَ ٱلوَجْهِ شَقَاوَةُ ٱلأبَدِ. فَالمُحَقَّقُ تَحَقُّقُ ذٰلِكَ ٱلوَجْهِ ورَفْعُ ٱلخَطَأ مِنْ جِهَةِ ٱلعَقْلِ لامِنْ جِهَةِ ٱلحُكْمِ، فَإنَّ النَظَرَ الإلٰهِيَّ كَانَ تَمَكُّنُهُ مِنْ هٰؤُلاءِ ٱلمَعْبُودينَ أكْبَرَ مِنْ غَيْرِهِمْ فَرَبَطَ الآثارَ بِهِمْ، فَظَهَرَتْ عِنْدَهُم «لِيُضِلَّ مَنْ يَشاءُ ويَهْدي مَنْ يَشاءُ.»[١١] ورُبَّما ارْتَفَعَتْ طَائفَةٌ عَنْ مَدرَجِ نِسْبَةِ الألُوهِيَّةِ لَهُمْ مُطْلَقًا ولَحَظَتِ ٱلوَجْهَ ٱلخَفِيَّ فَقَالَتْ: «مَا نَعْبُدُهُمْ إلاّ لِيُقَرِّبُونَا إلَى اللهِ زُلْفىٰ.»[١٢] فَاتَّخَذُوهُمْ حَجَبَةً ووزَراءَ نَعوذُ بِاللهِ، وَلٰكِنْ هِىَ أشْبَهُ مِنَ ٱلأوْلَى ولَوْ رَأتْ هٰذِهِ الطَائفَةُ هٰذَا ٱلوَجْهَ مِنْ أنْفُسِهَا مَاعَبَدَتْ ٱلألُوهِيَّةَ فى كَوْنٍ خَارِجٍ عَنْهَا بَلْ كَانَتْ تَعْبُدُ نَفْسَهَا وَلٰكِنْ أيضًا لِتَحَقُّقِهَا بِهَا وَوُقُوفِهَا مَعَ عَجْزِهَا وَقُصُورِهَا وإتْلاَفِهَا لَمْ تَستَمَكَّنْ لَهَا ذٰلِكَ ولَوْ لاحَ لَهَا مَاذَكَرْنَاهُ مَا اخْتُصَّتْ بِعُبُودَةِ ٱلألُوهِيَّةِ فِي كَوْنٍ بِعَيْنِه و مَحصُولُ مَاقُلْنَاهُ أنَّ ٱلألُوهِيَّةَ، هِيَ ٱلمَعْبُودَةُ عَلَى ٱلإطْلاَقِ لاَٱلأكْوَانَ وَلِهٰذَا قالَ (وَإلٰهُكُمْ إلٰهٌ واحِدٌ.)[١٣] (وَقَضَى رَبُّكَ ألاتَعْبُدُوا إلاّ إيَاهُ)[١٤] وَقَضاؤُهُ غَيْرُ مَرْدودٍ، فَمَنْ وَقَفَ عَلَى هَذِهِ ٱلوُجوهِ ٱلإلٰهِيَّةِ مِنَ ٱلأكْوانِ فَمَايَصِحُ عِنْدَهُ أنْ يَعْبُدَهُ كَوْنٌ أصْلاً و مَنْ لم يَعْرِفْها وَلا يُشاهِدُهَا. تَعْبُدُهُ وَجْهُ ٱلحَقِّ في ٱلكَوْنِ لاَٱلكَوْنِ وَبِهٰذَا ٱلقَدْرِ يُعاقَبُ و يُطْلَقُ عَلَيْه اسْمُ الشِرْكِ.

٩ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأسْرىٰ)، رقم الآية (٢٧)

١٠ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (البقرة)، رقم الآية (١٦٣)

١١ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٦، ٣٥، ٧٤) اسم السورة (النحل، فاطر، المدثر)، رقم الآية، ٩٣، ٨، ٣١.

١٢ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٣٩)، اسم السورة (الزُمر)، رقم الآية (٣)

١٣ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورةْ (الإسْرىٰ)، رقم الآية (٢٧)

١٤ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورةْ (البقرةْ)، رقم الآية (١٦٣)

مسئلة ــ ١٤ ــ إعلَمْ أنَّهُ ما مِنْ مَعبودٍ إلاّ ويَتَبَرّأ مِنَ الَّذي يَعْبُدُهُ هُنا مِن حَيْثُ لا يَسمَعُ ٱلعابِدُ بِخَرْقِ ٱلعوائِدِ و في الدّارِ ٱلآخرةِ عَلَى الْكَشْفِ قالَ تعالى: (إذْ تَبرَّأَ الَّذينَ اتُّبِعوا مِنَ الَّذينَ اتَّبَعوا) (٣)[١٥] وَتَبرُّؤهُم مِنهُمْ أنْ يقولُوا ما عَبَدوا غَيرَكَ مِنّا، فَلَمْ نَكُنْ بِمَعْبودينَ لَهُمْ خَوْفاً مِنَ ٱلعُقُوبَةِ لِكِنَّهُمْ أضافوا. فيُقالُ لَهُمْ صَدَقْتُمْ لكِنَّهُمْ عَبَدوُنا فيكُمْ عَلى غَيْرِ بَصيرةٍ صَحيحَةٍ، وَ إنِ اقْتَضَتِ ٱلحَقائِقُ، فَأَخَذْناهُمْ بِالْعَمَى (وَمَنْ كانَ في هٰذِهِ أعْمَى، فَهُوَ في ٱلآخِرَةِ أعْمَى وأضَلُّ سَبيلاً)[١٦]

فَهُمْ مَصْرُوفُونَ في الدُّنْيا وَٱلآخِرَةِ عَنْ هٰذاَ القَدرِ مِنَ الْعِلْمِ ثُمَّ إنْ أخَذَ ٱلحَقُّ لَهُمْ مِنْ بابِ مَظَالِمِ ٱلعِبادِ لافْتِرائِهِمْ عَلَى ٱلمَخْلُوقينَ بِنِسْبَةِ ٱلأُلُوهِيَّةِ لَهُمْ، فَكانَ أخْذُهُ عَدْلاً إقامَةً لِحَقِّ ٱلغَيْرِ و عُقُوبَةً لِلْجاهِلِ حَيْثُ لَمْ يَسْتَبْصِرْ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَإنَّ اللهَ قَدْ نَدَبَنَا الَى ٱلعَفْوِ فيما يَرْجِعُ إلَيْنا مِنَ ٱلحُقُوقِ وأنْ لا نَعْفُوَ فيما يَرْجِعُ إلىَ حَقِّه وهُوَ أوْلىٰ بِهٰذِهِ الصِّفَةِ فَلِذٰلِكَ كانَ الشِرْكُ مِنْ مَظالِمِ ٱلعِبادِ لا مِنْ حَقِهِ الَّذي يَرْجِعُ إليهِ وَٱلمَعْبُودينَ، مِنْهُمْ سعيدٌ و مِنْهُمْ شَقِيٌّ، فَالسَّعيدُ ناجٍ وَٱلمِثالُ الّذي اتَّخَذُوهُ مَعْبُودًا عَلَى صُورَتِهِ يَدْخُلُ مَعَهُمُ النّارَ ولَوْلاَ قَوْلُهُ (لا يُسألُ عَمّا يَفعَلُ وهُمْ يُسأَلُونَ)[١٧] لَكانَ في قِصَّتِه ما يُقالُ في زَوالِ ٱلآثارِ ٱلالٰهِيَّةِ عَمَّنْ عُبِدَ في ٱلآخِرَةِ، فَإنَّهُمْ ما عَبَدُوا إلاّ ٱلفاعِلَ ٱلمُؤثِّرَ، و هُنا بُحُورٌ طَوامِسُ.

مسئلة ــ ١٥ فَإنَّ ٱلأُلُوهِيَّةَ تَقْتَضِي أنْ تَكونَ فِي ٱلعالَمِ ذُو بَلاءٍ و عافِيَةٍ وَإلاَّ فَلَيْسَ زَوالُ ٱلمُنْتَقِمِ مِنْهُ مِنَ ٱلوُجُودِ بِأوْلَى مِنْ ضِدِّه وَلو بَقِيَ مِنَ ٱلإسماءِ اسْمٌ، لا حُكْمَ لَهُ ولا أثَرَ لَكانَ ما يَقْتَضي لَهُ ٱلحُكْمُ مُعطَّلاً و هذا مُحالٌ وَٱلمُمْكِناتُ كُلُّها عَلى مُوازَنَةِ ٱلأَسماءِ ٱلمُؤثِّرَةِ ٱلإلٰهِيَّةِ وماعَدا هٰذِهِ ٱلأسْمَاءِ المُؤثِّرَةِ مِن أسْماءِ الذّاتِ فَلَيْسَ بِأيْدينا مِنْها شَيْءٌ إلاّ ما يَرْجِعُ إلَى السُّلُوبِ وَالنُّعُوتِ. وبَعْضُ أسْماءِ ٱلكَمالِ كَالبَصَرِ وَالسَّمْعِ فَلا تَعَلُّقَ لَهَا بِالمُمْكِناتِ مِنْ حَيْثُ ٱلأثَرُ. فَافْهَمْ ذٰلِكَ.

مسئلة ــ ١٦ ــ عَجِبْتُ مِنْ طائفَةٍ تَعَدَّتْ طَوْرَها، و تَجاوَزَتْ حَدَّها فَجَعَلَتْ نَفْسَها أعْرَفَ بِاللهِ مِنَ اللهِ بنَفْسِه، فَقالَتْ أعوذُ بِاللهِ مِنَ التَشْبيه، وقالَتْ أُخرىٰ أعوذُ بِاللهِ مِنْ تَنْزيهِ

١٥ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (البقرة)، رقم الآية (١٦٦)

١٦ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأسرىٰ)، رقم الآية (٧٢)

١٧ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢١)، اسم السورة (الانبياء)، رقم الآية (٢٣)

يُوْدي إلَى تَعْطيلٍ و وَقفتِ ٱلمعبودةَ (١)[١٨] مِنَ التَشْبيهِ فَلَوْ وَفتِ ٱلعِلْمَ حَقَّهُ لَتَعوَّذَتْ مِنْ تَنْزيهِ ٱلعَبْدِ نَفسَهُ تَعوُّذَهَا مِنَ التَّشْبيهِ وسَلَّمَتْ قَوْلَ ٱلقائِلِ:

ظَهَرْتَ لِمَنْ أَلْقَيْتَ بَعْدَفَنَائِهِ   فَكَانَ بِلاكَوْنٍ لأنَّكَ كُنْتَهُ

وَسلَّمَتْ ــ قَوْلَ ٱلآخَرِ: سُبْحانِي وَأَنَا اللهُ، وأمْثالُ ذٰلِكَ هٰذا وإنْ كانَتْ طَائفَةٌ قَدْ كَفَرَتِ ٱلقائلينَ بِهٰذِهِ ٱلألْفَاظِ، وطائفَةٌ تَأوَّلَتْ لَهُمْ ذٰلِكَ كَمَا تَأوَّلَتْ أَخْبارَ التشبيهِ فَكَلا مُنامَعَ تَأوُّلِ أَخْبَارِ التَشْبيهِ وَما تأوَّلَ هٰذِهِ ٱلألْفَاظَ فإنَّها تَعوَّذَتْ مِنَ التَشْبيهِ ثُمَّ نَزَّهَتْ و صَرَّفَتِ ٱلأَخْبَارَ عَمَّا تُعْطيهِ ظَوَاهِرُهَا ولَمْ تَتَعوَّذْ مِنَ التَنْزيهِ فِي حَقِّ ٱلخَلْقِ و حينَئذٍ كانَتْ تُثْبِتُ مايَليقُ بِالْحَدَثِ بِصِرْفِ مٰاقٰالُوهُ مِمّايَليقُ بِالْحَقِّ عِنْدَهُمْ إلى مٰايُنٰاسِبُ ٱلكَوْنَ إذِ ٱلألْفاظُ قابِلَةٌ لِصُوَرِ ٱلمَعٰاني فَتَقْبَلُ المَعْنَى وَ ٱلإثنَيْنِ فَصَاعِداً وتِلْكَ ٱلألْفَاظُ ٱلمُشْتَرَكَةُ وَلَيسَ التنزيهُ فِى هٰذِهِ ٱلمَسْئلَةِ بِأوْلَى مِنَ التَشْبيهِ، عَمِيَتِ ٱلبَصَائرُ عن إدْرَاكِ غَوَامِضِ ٱلأسْرَارِ و ماتُعْطيهِ ٱلألُوهِيَّةُ.

ثُمَّ إنَّ ٱلعَجَبَ كُلَّ ٱلعَجَبِ مِنْ هٰذِهِ الطَّائفَةِ، هَرَبَتْ مِنَ التَشْبيهِ إلَى التشبيهِ وجَعَلَتْ ذٰلِكَ تَنْزيهًا فَضَحِكَ ٱلعُقَلاءُ لِجَهْلِهِمْ فيما أتَوْابِهِ، فَإنَّهم مَا عَدَلُوا مِنَ التَشْبيهِ لا إلىٰ نُفُوسِهِمْ مِنَ ٱلمَعَانِى ٱلمُحْدَثَةِ فَانْتَقلُوا مِنْ ظَوَاهِرِهِمْ إلَى مَعَانِيهِمُ ٱلمُحْدَثَةِ ٱلقَائمَةِ بِهِمْ فَهَرَبُوا مِنَ التَشْبيهِ بِهِمْ إلَى التَشْبيهِ بِهِمْ وسَمَّوْا هَذا ٱلعُدُولَ تَنْزيهًا فَنُفُوسُهُمْ نَزَّهُوا إنْ حَمَلُوهَا عَلَى ٱلمَعَانِي الإلٰهِيَّةِ، أوِالحَقَّ شَبَّهُوا إنْ حَمَلُوا عَلَى ٱلمَعانِى النَّفْسِيَّةِ و مَالَهُمْ قَدَمٌ يَجولُ فِي غَيْرِ هٰذا فَلَوْ رَجَعُوا إلَى مَحَلِّ التَّحقيقِ إذْ حُرِمُوا ٱلكَشْفَ وَقَالُوا: ٱلحَقُّ سُبْحَانَهُ أثْبَتَ لِنَفْسِه هَذِهِ ٱلأحْكَامَ فِى كُتُبِهِ وَ عَلَى ألْسِنَةِ رُسُلِه وَ سُفَرائِه والذَاتُ مَجْهُولَةٌ عِنْدَ ٱلخَلْقِ كُلِّهِمْ، أيْ لاتُعْلَمُ. وَهٰذِهِ أحْكَامٌ لِلذَاتِ عِنْدَنَا وَٱلجَهْلُ بالحُكْمِ أقْرَبُ مِنَ ٱلجَهْلِ بِالذَاتِ، إذْلاتُعْرَفُ حَقيقَةُ نِسْبَةِ هٰذاٱلحُكْمِ لِهٰذِهِ الذَاتِ ٱلمَحْكُومِ عَلَيْهَا بِهِ حَتَّىٰ تُعْرَفَ هِيَ فِي نَفْسِهَا ولامَعْرِفَةَ بِهَا فَلامَعْرِفَةَ بِنِسْبَةِ ٱلأحْكامِ لَهَا فَكَانُو لايُشَبِّهُونَ وَلايُعيبونَ حُكْمَ تَنْزيهٍ بِعَيْنِه بَلْ يُسَلِّمُونَ عِلْمَ ذٰلِكَ لِمَنْ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ وهُوَاللهُ تَعالى

وَقَدْ رُوِىَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ ٱلاسْتِواءِ عَلَى ٱلعَرْشِ فَقَالَ ٱلاسْتِواءُ مَعْلُومٌ، وَٱلكيفيَّةُ مَجْهُولَةٌ، وَٱلايمانُ بِهِ وَاجِبٌ، وَالسُّؤالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ، فَنَحْنُ و مَنْ جَرىٰ عَلَى طَريقَتِنَا مِنْ أَهْلِ ٱلعِلْمِ الذَوْقِي ٱلمَشْهودِي، فَلايَسْلُكُ هَذَا ٱلمَسْلَكَ البَتَّةَ. فَإنَّ الذاتَ تَشْهَدُ

١٨ ــ هكذا فى الاصل، لعلّه المتعوّذة والله أعلم.

وَلاتَنْتَقِالُ ولاتَزالُ الهُوِيَّةُ مُنْصَحِبَةً مَعَهَا ولِذلِكَ قالَ العارِفُ لاهُوَ إلاّهُوَ فأثْبَتَ الهُوِيَّةَ بِنَفْسِهَا وَلٰكِنْ سَلَكْنَا مَسْلَكاً آخَرَ تَحْتَمِلُهُ الألُوهِيَّةُ لاَالذّاتُ وتُعْطِيهِ حَقِيقَةُ هذَا الحُكْمِ فَهٰذِهِ الأحْكَامُ كُلُّهَا لَهَا وهِيَ صَحِيحَةٌ فِي نَفْسِهَا وهٰكَذَايَقَعُ الشُّهُودُ فيهَا لِمَنْ شَاهَدَ فَستَصِلُ وتَرَى.

وَقَدْصَحَّ فيمَا أخْرَجَهُ مُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ مِنْ تَحَوُّلِ الألُوهِيَّةِ وَتَبَدُّلِهَا فِي صورَةِ الاعْتِقَادَاتِ وَالمَعَارِفِ وفيهَا اعتِقَادُ المُشَبِّهَةِ وغَيْرِهِمْ ولابُدَّ مِنْ قَرارِ كُلِّ طَائفَةٍ فِي تِلْكَ الدِرأيَةِ فَلابُدَّ مِنْ تَجَلِّيهَا فِي صُوَرِ اعْتِقَادَاتِهِمْ وذَلِكَ رَاجِعٌ إلَى المُدْرَكِ لاَإلَى المُدْرِكِ، فَإنَ الحَقَائِقَ لاتَتَبَدَّلُ، ولِهٰذَا نَقْصُ لِمَنْ خَرَجَ عَنْ طَرِيقَتِنَا فِي أيِ حَضْرَةٍ تَقَعُ مُشَاهَدَةُ الألُوهِيَّةِ وَلِهٰذَا سُمِيَ عَالَمُ التَمَثُّلِ والتَبَدُّلِ بَرْزَخاً لكَوْنِه وَسَطاً بَيْنَ حَقَائِقَ جِسْمَانِيَّةٍ وحَقَائِقَ غيرِ جِسْمَانِيَّةٍ فَتُعْطِي ذَاتَ هٰذِهِ الحَضْرَةِ المُتَوَسِّطَةِ. هٰذِهِ التَجَلِّيَاتُ تُرْبَطُ بِهَا المَعَانِي بِالصُوَرِ رَبْطاً مُحَقَّقاً لايَنْفَكُّ.

وَقَدْ أشَارَ إلَى هذَا المَقَامِ بَعْضُ العَارِفينَ فِي حِكَايَةٍ أذْكُرُها بِأسْنَادٍ مُتَّصِلٍ إلَى السَرِيِّ. قالَ الجُنَيْدُ: قالَ السَرِيُّ سَمِعْتُ غُلَيمَ الأسْوَدَ يَقولُ «مَنْ أقْبَلَ عَلَى الأشْيَاءِ وَهُوَ يَرَاهَا هَرَبَتْ عَنْهُ وَمَنْ تَرَكَهَا أتَتْهُ.» قُلْتُ لَهُ كَيْفَ ذٰلِكَ يا سَرِيُّ؟ قالَ كَانَ يَذْكُرُ أنَّهُ كَانَ يَكْسِبُ وَيَجْتَهِدُ فَلايَقومُ بِكفايَةِ مَعِيشَتِهِ، قال فَقَرَأتُ هٰذِهِ الآيَةَ (قُلْ أرَأيْتُمْ إنْ أخَذَ اللّٰهُ سَمْعَكُمْ وَأبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ)[١٩] فَتَرَكْتُ الكَسْبَ مُتَوَكِلاً عَلَى اللهِ بِالْكِفَايَةِ فَلَوْضَرَبْتُ بِيَدِي إلَى هٰذِهِ الأسْطُوانَةِ لَصَارَتْ ذَهَباً وَضَرَبَ يَدَهُ عَلَى الأسْطُوانَةِ فإذاً هِيَ تَلوحُ ذَهَباً.

ثُمَّ قَالَ يا سَرِيُّ هٰذِهِ الأعيانُ لاتَنْقَلِبُ وَلٰكِنَّكَ هٰكَذَا تَرَاهُ لِحَقِيقَتِكَ بِرَبِّكَ، فَانْظُرْ فِي قَوْله هٰكَذَا تَرَاهُ يَعْنِي الحَقَّ وَهٰكَذَا تَرَاهُ يَعْنِي المَرْئِيَّ. أي الرُؤْيَةُ عائِدَةٌ عَلَى الرائِيَ يعني الصُورَةَ المشهورَةَ للرائي ومِنْ هُنا أيضاً زَلَّتْ أقْدامُ طائفَةٍ عَنْ مَجْرَى التَحقيق فقالَت مائَمَّ إلاَمَاتَرَى فَجَعَلَتِ العالَمَ هُوَاللهُ وَاللهَ نَفسَ العالَمِ لَيسَ أمْرٌ آخَرُ وسَبَبُهُ هٰذَا المَشْهَدُ لِكَوْنِهِمْ مَاتَحَقَّقُوا بِهِ تَحَقُّقَ أهْلِه. فَلَوْ تَحَقَّقُوا بِه مَاقَالُوا بِذٰلِكَ وَأثْبَتُوا كُلَّ حَقٍّ فِي مَوْطِنِه عِلْماً وَكَشْفاً. فَاتْرُكْ تَأْوِيلَ الأخْبارِ الوَارِدَةِ بِالتَشْبِيهِ لِمَنْ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ إذَا لَمْ تَكُنْ مِنْ أهْلِ هٰذَا الكَشْفِ وَالتَحقيقِ وَلاتَحمِلْهُ عَلَيْكَ أصلاً فَإنَّكَ تُبطِلُ أصْلَكَ حَيْثُ تَعتَقِدُ نَفْيَ التَشْبِيهِ وَمازِلْتَ مِنْهُ. وَلٰكِنْ تَرَكْتَ التشبيهَ بِالمَخلوقِ المُرَكَّبِ وأثْبَتَّهُ بِالمَخْلوقِ المَعْقُولِ وَأنَّى

١٩ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٦)، اسم السورة الأنعام)، رقم الآية/ ٤٦

لِلْمُمْكِنِ أَنْ يَجْتَمِعَ مَعَ ٱلواجِبِ بِالذّاتِ في حُكْمٍ أبداً؟!

مسئلة ــ ١٧ ــ المُدْرِكُ وٱلمُدْرَكُ كِلاهُمَا عَلَى ضَرْبَيْنِ: مُدْرِكٌ بِعِلْمٍ وَلَهُ قُوَّةُ التَخَيُّلِ فَتُمْسِكُ صُوَرَ المرئيّاتِ ومُدْرِكٌ بِعِلْمٍ فَقَط ولَيْسَ لَهُ قُوَّةُ التَخَيُّلِ إذليسَ جِسْماً وَلافي جِسْمٍ، والمُدْرَكُ عَلىٰ ضَرْبَيْنِ: مُدْرَكٌ مقيّدٌ بِصورَةٍ فَهٰذا يَتَخَيَّلُهُ مَنْ لَهُ قُوَّةُ التَخَيُّلِ ويَعْلَمُهُ مَنْ لَيسَ لَهُ قُوَّةُ التَخَيُّلِ فَلا تَقومُ بِهِ مِنْهُ صورَةٌ لِانَّ حَقيقَتَهُ تَأْبى ذٰلِكَ، ومُدْرَكٌ لايُمْكِنُ أَنْ يُتَخَيَّلَ لأَنَّهُ لاصُورَةَ لَهُ ولٰكِنْ يُعْلَمُ فَقَط وكُلٌّ مَفْطورٌ عَلَى ٱلعِلْمِ الذّي تُعْطي حَقيقَتُهُ كَسْبَ ٱلعُلُومِ. فَهُمْ عَلَى ضَرْبَينِ: ضَرْبٌ ظَهَرَتْ حَياتُهُ لِلْحِسِّ بِالعَادَةِ فَيَتَخَيَّلُ وَلايَكْتَسِبُ عِلْماً مِنْ طَريقِ فِكْرٍ وضَرْبٌ بُطِّنَتْ حَياتُهُ عَنِ الحِسِّ بالعَادَةِ فَلا يَتَخَيَّلُ أَلْبَتَّةَ. وَمافِي الْوُجودِ سِوىٰ ما ذَكَرْناهُ، فَالوجودُ كُلُّهُ حَيٌّ ناطِقٌ بِتَعْظيمِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ لٰكِنْ يَخْتَلِفُ نُطْقُهُمْ بِاخْتِلافِ حَقائِقِهِمْ - قالَ تَعالَى:

(تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰواتُ السَّبْعُ وَٱلأَرْضُ ومَنْ فيهِنَّ) [٢٠]

فَقَوْلُهُ ومَنْ فيهِنَّ، ردٌّ عَلىٰ مَنْ يقولُ بِحَذْفِ ٱلمُضافِ وإقامَةِ المُضافِ إلَيْهِ مَقامَهُ كَأَنَّهُ يقولُ، أَهْلُ السَّمٰواتِ السَّبْعِ، و أَهْلُ ٱلأَرْضِ، فَنفَى هٰذَا ٱلاحتِمالَ بِقَوْلِه، ومَنْ فيهِنَّ، إذْ قَدْ وَرَدَ مِثْلُ ذٰلِكَ في قَوْلِه (وَاسْأَلِ ٱلقَرْيَةَ الّتي كُنّا فيها وَٱلعيرَ) [٢١] وليسَ هذا كذٰلِكَ وقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلامُ في أُحُدٍ، «هٰذا جَبَلٌ يُحِبُّنا ونُحِبُّهُ» وقولُهُ يَشْهَدُ للمُؤَذِّنِ مَدىٰ صَوْتِه مِنْ رَطْبٍ و يابِسٍ، وقولُهُ «ما مِنْ دابَّةٍ إلاّ وهِيَ مُصيخَةٌ يَوْمَ ٱلجُمُعَةِ شَفَقًا مِنَ السّاعَةِ، هٰذِه أُمورٌ كُلُّها تَقْتَضِي العِلْمَ وَهوَ مَشْرُوطٌ بِالْحَياةِ لٰكِنْ كَما قُلْنا بِمَا ظَهَرَ مِنْها لِلْحِسِّ ومالَمْ يَظْهَرْ بِالْعادَةِ ظَهَرَ بِخَرْقِ ٱلعادَةِ لِلنَّبِيِّ وٱلوَلِيِّ، فالكُلُّ حَيٌّ ناطِقٌ بِتَسْبيحِ اللهِ وَحَمْدِه لٰكِنْ لايَفْقَهونَ أَيْ لايَعْلَمونَ تَسبيحَهُمْ أنَّهُ كانَ حَليمًا بِإمْهالِ مَنْ تَأَوَّلَ هٰذَا القَوْلَ وصَرَفَهُ إلَى غَيْرِ وَجْهِه ولَمْ يَأْخُذْهُ بِه غَفُورًا بِسَتْرِه نُطْقَ هٰذِهِ ٱلأَصْنافِ عَنِ ٱلإدْراكِ السَّمْعِيِّ.

مسئلة ــ ١٨ ــ ألعِلْمُ لَيسَ تَصَوُّرَ ٱلمَعْلومِ وَلاهُوَ ٱلمَعْنَى الّذي يَتَصَوَّرُ ٱلمَعْلومَ فَإنْ ماكُلُّ مَعْلومٍ يُتَصَوَّرُ ولاكُلُّ عالِمٍ مُتَصَوِّرٌ فَإنَّ العالِمَ إذا تَصَوَّرَ الأشْياءَ الّتي مِنْ حَقيقَتِها أَنْ

٢٠ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (الأسرىٰ)، رقم الآية (٤٤)

٢١ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (يوسف)، رقم الآية (٨٢)

تُتَصَوَّرَ فَلَيْسَ يَتَصَوَّرُهَا مِنْ كَوْنِه عالِماً فقط، بَلْ مِنْ كَوْنِه مُتَخَيِّلاً وهي قُوَّةُ التَّصَوُّرِ فَمَنْ لَيْسَتْ لَهُ هٰذِهِ القُوَّةُ لايَتَصَوَّرُ مايُمْكِنُ أَنْ يُتَصَوَّرَ، لٰكِنْ يُدْرِكُ وَلاكُلُّ مَعْلُومٍ يُتَصَوَّرُ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ حَقِيقَتِه أَنْ تُقْبَلَ الصورَةُ فَلايُتَصَوَّرُ. ولٰكِنْ يُعْلَمُ فَالعِلْمُ ليسَ التَّصَوُّرَ عَلَىٰ هٰذا، وهُوَ الصَحِيحُ.

مسئلة ــ ١٩ ــ ليسَ لِمَخْلوقٍ قُدْرَةٌ عِندَنا و عِندَ المُحَقِّقِينَ مِنّا إِذْلا فاعِلَ إلاّ اللهُ تَعالىٰ خالِقُ الأفْعالِ الظاهِرَةِ فِي العَيْنِ عَلَى أَيْدِي الخَلْقِ وَغَيْرِها و ذٰلِكَ أَنَّهُ مَااسْتَدَلَّنَا عَلَى أَنْ كَوْنَ البارِيء قادِراً إلاّ بِوجُودِ الأثَرِ عن هٰذَا الحُكْمِ ولم نَجِدْأثَراً لِمَخْلوقٍ عَقْلاً فَمِنْ أَيْنَ تَثْبُتُ القُدْرَةُ الحادِثَةُ مَعَ انْتِفاءِ الأثَرِ حَقِيقَةً.

مسئلة ٢٠ ــ لاحاجَةَ لَنا في إِقامَةِ الدَّليلِ عَلَى إِثْباتِ الوَحْدانِيَّةِ، فَإِنَّ المُشاهَدَةَ تَمْنَعُ مِنَ الجِدالِ في اللهِ وفي وَحْدانِيَّتِه، ولٰكِنْ قديُقالُ لِلمُشْرِكِ نحنُ وإِيّاكَ مُجْمِعُونَ عَلَى واحِدٍ وأَنْتَ زِدْتَ عَلَيْهِ فَمَا الدليلُ عَلَى إِثْباتِ الزائِدِ، فَهُوَ يَتَكَلَّفُ طَلَبَ الدَّليلِ، لانَحْنُ.

مسئلة ــ ٢١ ــ كَوْنُ البارِيء حَيّاً عالِمًا قادِراً إِلىٰ غَيْرِ ذٰلِكَ مِنْ أَوْصافِ الكَمالِ عِندَنَا أَحْكَامٌ لِلذاتِ أُضِيفَتْ، وسُلوبٌ صَحِيحَةٌ، وُصِفَ بها، لاتَرْجِعُ إِلَى أَعْيانٍ زائِدَةٍ عَلَى الذّاتِ لِأَنَّهُ كامِلُ الذّاتِ، فَمُحالٌ كَمالُه بِالزائِدِ، فَإِنَّ فيه نَقْصَ الذاتِ، وَالنَّقْصُ مُحالٌ فَالكَمالُ بِالزّائِدِ مُحالٌ.

مسئلة ــ ٢٢ ــ العَيْنُ وإِنْ كانَتْ وَاحِدَةُ الذاتِ فَلَهَا تَعَلُّقَاتٌ مُتَعَدِّدَةٌ تَتَنَوَّعُ بِتَنَوُّعِ التَّعَلُّقاتِ حُكْمًا فَهِيَ عالِمَةٌ بكذا وقادِرَةٌ لِكَذا ومَرِيدَةٌ لِكَذَا وَ هكذا جميعُ مايُنْسَبُ إِلَيْها مِنْ أَحْكَامِ الصِفاتِ.

مسئلة ــ ٢٣ ــ الصِفَاتُ الذاتِيَّةُ لِلْمَوْصوفينَ هِيَ عَيْنُها فَهِيَ مَقْدُورَةٌ فَإِنْ كانَتْ أَحْكَامًا تابِعَةً لِلْموصوفِ لاعَيْنَ الموصوفِ، ولاغيرَ الموصوفِ، ولامَوْجُودَةً ولامَعْدُومَةً لٰكِنْ مَعْلُومَةً فَلَيْسَتْ بِمَقْدُورَةٍ، كَالتَحَيُّزِ للجَوْهَرِ وقَبُولِهِ الأعْراضَ والتَّأْلِيفَ لِلْجِسْمِ وَالطُّولَ وَالعَرْضَ وَالعُمْقَ ومِثْلَ ذٰلِكَ.

مسئلة ــ ٢٤ ــ الأَعْيَانُ مِنْ حَيْثُ الجَوْهَرِيَّةِ لاتَنْعَدِمُ بَعْدَ وُجُودِها أَبَداً، وَالصُوَرُ والأَشْكالُ وَالمَقادِيرُ وَالأَكْوانُ وَالأَلْوانُ أَعْراضٌ في عَيْنِ الجَوْهَرِ وهِيَ الَّتي تُخْلَعُ عَلَى

ٱلجَوْهَر عَلَى الدَّوَامِ فالكَوْنُ مِن حَيْثُ ٱلجوهَرُ لايَفْنَىٰ ولايَتَبَدَّلُ ومِنْ حَيْثُ الصورَةُ فَكَمَا ذَكَرْنَا. *

مسئلة ـــ ۲۵ ـــ لَيسَ ٱلعَالَمُ مَعَ ٱلبَارِي فِي وُجودِه ولابَيْنَهُمَا بَوْنٌ يُقَدَّرُ بَلْ هُوَ ارْتِبَاطُ مُمْكِنٍ بِواجِبٍ ومَخْلوقٌ بخَالِق فَهُوَ فِي الدَّرَجَةِ الثانِيَةِ مِنَ ٱلوُجودِ والبارِى فِى ٱلأُولَىٰ ولَيسَ بَيْنَهُمَا رُتبَةٌ. مِثَالُهُ: (وَلِلهِ ٱلمَثَلُ ٱلأَعْلَى)[۲۲] الحَيِّزَيْنِ المُتَجَاوِزَيْنِ لِلْجَوْهَرَيْنِ لَيسَ واحِدٌ مِنهُمَا فِي دَرَجَةِ الآخَرِ ولابَيْنَهُمَا حَيِّزٌ فَيُمْكِنُ بِهَذِهِ النِسْبَةِ. يكونُ الارْتِبَاطُ عَلَى التَقْرِيبِ إِذِٱلعِبَارَةُ لاتَسَعُ أَكْثَرَ مِنْ هَذَا فى هَذِهِ المَسْئَلَةِ، وَهَذَا مَذْهَبٌ ثالِثٌ لاَحَ بينَ ٱلقُدَمَاء وَٱلأَشَاعِرَةِ فَانْتَفَى القِدَمُ عَنِ ٱلعَالَمِ ولايَقُولُ بِهِ القُدَمَاءُ وَانْتَفَى التقديرُ الوَهْمِيُّ الَّذي تُقَدِّرُهُ ٱلأَشَاعِرَةُ بينَ ٱلحَقِّ وَٱلخَلْقِ ويُثْبِتُ ٱلحُدُوثَ وَالافْتِقَارَ. وَثَبَتَ العَدَمُ لِلْخَلْقِ فِي وُجُودِ ٱلبَارِيء.

مسئلة ـــ ۲٦ ـــ ٱلعَرَضُ يَنْعَدِمُ لِنَفْسِه فِي الزَّمَانِ الثاني مِنْ زَمانِ وُجُودِه فَكَانَ الحَقُّ خالِقاً عَلَى الدَّوَامِ وصَحَّ ٱلافْتِقَارُ مِنَ ٱلجَوْهَرِ عَلَى الدَّوَامِ لَوْبَقِيَ ٱلعَرَضُ لَارْتَفَعَ هَذَانِ ٱلحُكْمَانِ، وَارْتِفَاعُهُما مُحالٌ، فَبَقَاءُ ٱلعَرَضِ زَمانَيْنِ مُحَالٌ، وهٰذا مِنْ بابِ ٱلحَقِيقَةِ ٱلكَشْفِيَّةِ، وَالسِيَاقُ النَظَرِيُّ أَنَّ ٱلفَاعِلَ لايَفعَلُ ٱلعَدَمَ وَالضِدُّ لايَعْدِمُهُ، لِأَنَّهُ لايَجْتَمِعُ مَعَهُ، ولِأَنَّ الضِدَّ مَعْدُومٌ، وانْعِدامُ الشَرْطِ لايَعْدِمُهُ، لأَنَّ ٱلكَلَامَ فيهِ كَالْكَلَامِ فىالعَرَضِ الَّذى انعَدَمَ، فَلِهٰذَا قُلْنَا يَنْعَدِمُ لِنَفْسِه ويَسْتَحِيلُ بَقَاؤُهُ.

مسئلة ـــ ۲۷ ـــ الحَقُّ تَعالَىٰ يُشْهَدُ مِنْ كُلِّ وَجْهٍ ويُرَى، إِلأَمِنْ وَجْهِ ٱلفِعْلِ لِرَفْعِ ٱلمُنَاسَبَةِ لِأَنَّهُ خاصٌ بِالذَّاتِ لَيسَ فِينامِنْهُ شَيْءٌ بِخِلافِ ٱلعِلْمِ وَٱلإِرَادَةِ و غيرِ ذلك مِنَ ٱلأَسْمَاءِ لِأَنَّ حَقِيقَةَ ٱلمُشَاهَدَةِ مِنْ حَيْثُ نَحْنُ لامِنْ حَيْثُ هُوَ.

مسئلة ـــ ۲۸ـ لايُتَمَكَّنُ عِندَنَامَعْرِفَةُ حَالٍ مِنَ ٱلأَحْوالِ مَاتَقْتَضِيه ذَاتٌ مَا إِلَّابَعْدَ مَعْرِفَةِ تِلْكَ الذَّاتِ، حَتَّىٰ تُعْرَفَ كيفَ يُنْسَبُ إِلَيْهَا ذٰلِكَ ٱلحُكْمُ، وَذَاتُ ٱلحَقِّ تَعالَىٰ لاتُعلَمُ عِنْدَنا، فَالأَحْكَامُ الَّتى تُنْسَبُ إِلَيْهَا لايُعلَمُ وَجْهُ النِسْبَةِ إِلَيْهَا أيضاً: كَالمَعِيَّةِ وَٱلاستِوَاء وَٱلنُّزُولِ وَالضِحْكِ والتَبَشْبُشِ وَٱليَدِ وَٱلعَيْنِ وكُلُّ مَاحَكَمَ عَلَى نَفْسِه بِه، وَعَلَىٰ هٰذَاٱلمِنْوالِ

* بهامش صف ـــ ولهذا لاتزالُ فقيرةٌ على الدوام والباريُ خالقٌ على الدوامِ ـــ خ

۲۲ ـــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٦) اسم السورة (النّحل) رقم الآية. ٦٠.

حقيقةُ ٱلإنسانِ ومايُنسَبُ إليها ولهذا قالَ عليهِ السّلامُ: «مَنْ عرَفَ نفسَهُ عرَفَ ربَّهُ.»، وَالنَّفسُ بحرٌ لاساحِلَ لَهُ فأحالَنا في ٱلمعرِفَةِ علَيْنا فلَمّا دخلْنابحرَ معرِفتِنا بِناغرِقْنا ومابرِحْنا نُقاسي أمْواجَ لُجّةِ فِكرةً وكَشفاً إلىَ انْ عرَفْنا أنَّ معرِفتَنا بِنابحرٌ لاساحِلَ لَهُ، نَنْتَهي إلَيْه، فَنَنْتَقِلُ إلى مَعْرِفة الرُّبوبيّة فَيَئِسْنا، ففينا نَتكلّمُ، وعَلَيْنا نحومُ، ومايَبْدو لَناسِوانا فنَحْنُ حِجابُ العِزّةِ ٱلأحْمَى عَلَى الرَبِّ، يَجِلُّ وَيَتعالىٰ أنْ يُدْرِكَهُ خَلْقُهُ عَلى كُنْهِ مايُدْرِكُ نَفسَهُ بَلِ ٱلخَلْقُ قاصِرٌ عَنْ إدْراكِ نَفْسِه، فكَيْفَ لَهُ بِالظَّفَرِ بِإدْراكِ مُنْشِئِه مِنْ حَيْثُ هُوَمُنْشِئٌ لَهُ، فأحْرىٰ مِنْ حَيْثُ ذاتِه تَعالَى و تَقَدَّسَ عُلُوّاً كَبيراً لايَعْرِفُهُ عَلَى حَقِّهِ عارِفٌ وَلايَصِفُهُ واصِفٌ.

مسئلة ـــ ٢٩ ـــ دَلَّ الدَليلُ ٱلواضِحُ عَلَى إثباتِ إلهٍ واحِدٍ، ونَفْيِ إلهَيْنِ، لم يَدُلَّ دليلٌ قَطُّ عَلَى نَفْيِ قَديمَيْنِ فَصاعِداً، وَلاعَلَى إثْباتِ ذٰلِكَ، بَلِ الجَوازُ، إلاّ أنْ يَرِدَالسَمْعُ بِإثباتِ ذٰلِكَ أوبِنَفْيِه فَلاَ إلَهَ إلاّ إلهُواحِدٌ «سُبْحانَهُ وتَعالىٰ عَمّا يُشرِكُونَ.»[٢٣]

مسئلة ـــ ٣٠ ـــ لِلْقِدَمِ ٱلمَنْسُوبِ إلىَ البارِيءِ سَلْبُ ٱلأوَلِيّةِ الّتى ثُبوتُها عَنْ عَدَمٍ لاٱلأوَلِيّةِ ٱلوُجودِيّةِ الّتي سَمّىٰ بِهَا نَفْسَه في قَوْلِه «هُوَٱلأوَّلُ.»[٢٤]

مسئلة ـــ ٣١ ـــ البَقاءُ إستِمرارُ ٱلوُجُودِ لاغَيْرَ لاعينَ صِفَةٍ فَيَبْقى فَيَحْتاجُ إلَى بَقاءٍ وَالّذي يَبْقىٰ به البقاءُ به يَبْقَى الباقِي المَنْعُوتُ بِكَوْنِه بَاقِياً وهُوَمَاذكَرْناهُ فَإنْ كانَ الباقي مِمَّنْ يتقيَّدُ بِالزَّمانِ فَاستِمرارُ وُجودِه بِمُرورِ ٱلأزْمَانِ عَلَيْهِ وإنْ كانَ الباقي مِمَّنْ لايَتَقَيَّدُ، فَاستِمرارُ وُجُودِه لاغَيْرُ.

مسئلة ـــ ٣٢ ـــ الكَلامُ عَلىٰ حَسَبِ مَنْ يُنْسَبُ إلَيْه فَلَيْسَ ثَمَّ حَدٌّ يَجْمَعُهُ، فَمَعْرِفَةُ نِسْبَتِه إلىَ البارِي مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ ذَاتِه كَماقَدْقَرَّرْنَاهُ وَكَذٰلكَ سائِرُ مَانُعِتَ به وسُمِّيَ.

مسئلة ـــ ٣٣ ـــ وَحْدانِيّةُ ٱلكَلامِ حَقيقَةٌ والتَّجَلّي مِنْ كَونه مُتَكَلِّماً واحِدٌ وَٱلمُتَجَلّي إلَيهِ مُخْتَلِفٌ مُتَنوِّعٌ مُقَيَّدٌ بِالْوَقْتِ وٱلمَكانِ وقدتَقَيَّدُ بِالآلَةِ فَينقَسِمُ إلَى ٱلأوامِرِ والنَّواهي وَٱلاخْبارَاتِ وغَيرِدلكَ مِنْ أقْسامِ ٱلكَلامِ اللَّفْظِيِّ ٱلمَوْقوفِ عَلَى الصِيَغِ وَٱلعِبارَاتِ.

مسئلة ـــ ٣٤ ـــ الأسْماءُ لِلذّاتِ أحْكامٌ يُرْجَعُ إلَيْهِ مِنَ ٱلمُحْدَثاتِ ماعُلِمَ مِنْهَا

٢٣ ـــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٠)، اسم السورة (يونس ـــ رقم الاية ١٨) و (النحل ـ رقم الاية ١)
٢٤ ـــ القرآن الكريم، رقم السورة (٥٧)، اسم السورة (الحديد)، رقم الاية (٣)

وَمالا يُعْلَمُهُماأيَصِحُّ أنْ يُعْلَمَ فَثَمَّ اسمٌ يَدُلُّ عَلَى عَيْنِ الذاتِ لإيقَاعِ التَّميزِ لِلسَّامِعِ فِـي ٱلعبارةِ يُسَمَّى مُرْتَجَلاً أوْجَامِداً وهَذَاالاسمُ لَوْلانَحنُ ماأُطلِقَ عليه وثَمَّ إسمٌ يُعقَلُ منهُ مَعْنَىً زائدٌ عَلَى عَيْنِ الذَّاتِ وهَلْ يَدُلُّ عَلَى الذَّاتِ أمْ لا؟ فـيه تَـوَقُّفٌ بِـالنَّظرِ إلىَ العَقـلِ وإنْ دَلَّ عَلَى عَيْنِ الذاتِ. فَهَلْ هُوَعَيْنُ الذَّاتِ المَقولُ عَلَيْها هَذَا الاسمُ أمْ ذَاتٌ زائدَةٌ؟ فَذَهَبَتْ طَـائفَةٌ إلىَ أنّـهُ عَيْنُ الذَّاتِ وهُمُ ٱلقُدَمَاءُ وذَهَبَتْ طَـائفَةٌ إلىٰ ذاتٍ زائـدةٍ وهُمْ الأشاعِرَةُ كَـقَولِنَا عالِمٌ قَـادِرٌ، و مُريدٌ حَيٌّ وسَميعٌ وبَصيرٌ و غيرُ ذٰلِكَ.

وَثَمَّ اسمٌ تُعْقَل مِنهُ إضَافَةٌ لاغَيرَ، كَالأوَّلِ وَٱلآخِرِ والظَّاهِرِ وَٱلبَاطِنِ. وثَـمَّ اسمٌ يُـعْقَلُ مِنهُ سَلْبُ مَالا يَليقُ بالمُسَمّى كالقَديمِ والقُدُّوسِ، وَمَعَ هٰذَا كُلُّه فَـمِنَّا تَـعلُّقُهَا، لا مِـنْهُ، فَـهِيَ أسْمَاءُ حَمْلٍ لا أسْمَاءُ تَحقُّق.

مسئلة ــ ٣٥ ــ الاسْمُ قَدْ يَرِدُ ويُرَادُ بِهِ ٱلمُسَمّىٰ، ويَـرِدُ ويُـرادُ بِـه اللَّفـظُ الدالُّ على المُسَمىٰ. فَالخِلافُ في هٰذِهِ المَسْئَلةِ لَفظِيٌّ لاغَيرَ. لَيسَ بأيْدينَا عَلَى الحَقيقةِ مِنَ الحَقِّ تَـعالىٰ إلاّ أسْمَاؤُهُ، ولا نَعقِلُ مِنْهُ غَيرَهَا، وبِهذِهِ النِسْبَةِ نُسَمّيه مَعْرُوفًا ومَعْلُومًا، ونُسَمّي أنْفُسَنَا عُلَماءَ وعَارِفينَ، ولِهَذَا لايَقَعُ التَسْبيحُ والتَقْـديسُ إلاّ عَلَى الاسْمِ، فَـقالَ تَـعالى: (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأعْلى)[25] (تبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ)[26]، فَحَقِّقْ هَذَا ٱلفَصلَ أيُّهَا الناظِرُ.

مسئلة ــ ٣٦ ــ الْحَمْدُ هوَ الثَّنَاءُ عَلَى اللهِ بِـمَا هُوَ أهْلُهُ، وَالشُكْرُ الثَّنَاءُ عَلَى اللهِ بِـمَا يَكُونُ مِنْهُ مِنَ النِعَمِ، ولا يَكُونُ الثَّنَاءُ أبداً عَلَى اللهِ إلاّ مُقَيَّداً؛ إمّا بِالنُطق وإمّا بالْمَعْنَى ٱلبَاعِثِ عَلَى الْحَمْدِ، وقد يَرِدُ فِي النُّطق مُطلَقاً ومُقيَّداً مِثْلَ قَولِه تَـعالىٰ فِـي المُطلَق اللَّفـظِيّ: (قُـلِ الْحَمْدُللهِ)[27] (١)، وأمَّا المُقَيَّدُ فَتَارَةً يُقَيِّدُهُ بِصِفَـةِ تَـنْزِيهٍ، كَـقَوله تَـعالىٰ: (ٱلحَمْدُللهِ الَّذي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَداً) (٢)،[28] وتارَةً يُقَيِّدُهُ بِصِفَةِ فِعْلٍ، كَـقَوْله تَـعالى (الحَمْدُللهِ الَّذي أنْـزَلَ عَلىٰ عَبْدِهِ ٱلكِتَابَ) (٣)[29] وقَوْلُهُ (الحَمْدُللهِ الَّذي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالأرْضَ) (٤)[30] وَمَا خَرَجَ حَمْدٌ مِنْ

٢٥ ــ القرآن الكريم، اسم السورة (الأعلى)، رقم السورة (٨٧)، رقم الآية (١)

٢٦ ــ القرآن الكريم، اسم السورة (الرّحمن)، رقم السورة (٥٥)، رقم الآية (٧٨)

٢٧ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (بنىاسرائيل)، آية (١١١)

٢٨ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٧)، اسم السورة (بنىاسرائيل)، آية (١١١)

٢٩ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١٨)، اسم السورة (الكهف)، آية (١)

٣٠ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٦)، اسم السورة (الأنعام)، آية (١)

مَحامِيدِ الْكُتُبِ الْمُنَزَّلَةِ مِنْ عِنْدِهِ عَنْ هَذَا التَّقْسِيمِ.

مسئلة ــ ٣٧ ــ خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ لِيُكْمِلَ مراتِبَ الوجودِ، ولِيُكْمِلَ الْمَعْرِفَةَ فِي الْوُجودِ. أيْ لِيُكْمِلَ وُجودَ تَقاسيمِ المَعْرِفَةِ، فَخَلَقَ الْخَلْقَ لِيَعْرِفوهُ، إذْ كانَ كَنْزاً لايُعْرَفُ، كَمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ الأَخْبارِ المَشْهُورَةِ لاليَكْمُلَ هُوَ سُبْحانَهُ في ذاتِهِ، تَعالَى اللهُ عَنْ ذٰلِكَ، فَكانَ يَعْرِفُ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ، فَبَقِيَ مِنْ مَرَاتِبِ المَعْرِفَةِ أنْ يَعْرِفَهُ الكَوْنُ، فَتَكْمُلُ المَعْرِفَةُ، فَأَوْجَدَ الْخَلْقَ، وأَمَرَهُمْ بِالعِلْمِ بِهِ، وكَذٰلِكَ الوُجُودُ يَنْقَسِمُ إلَى قَدِيمٍ ومُحْدَثٍ فَلَوْ لَمْ يَخْلُقِ الكَوْنَ ما كَمُلَتْ مراتِبُ الوُجُودِ. فَافْهَمْ.

مسئلة ــ ٣٨ ــ اسمُ البُخْلِ عَلَى اللهِ مُحالٌ، فَلَوادَّخَرَ شَيْئاً مِنَ المُمْكِناتِ لَمْ يَكُنْ اسْمُ الجُودِ عَلَيْهِ فيما أعْطى بِأَوْلىٰ مِنْ اسْمِ البُخْلِ عَلَيْهِ فيما أَمْسَكَ، فَلَيس فِي الإمْكانِ أَبْدَعُ مِنْ هَذَا العَالَمِ مِنْ حَيْثُ حَصْرِ الأَجْنَاسِ، فليسَ فِي الإمْكانِ جِنْسٌ زائِدٌ، ومِنْ حَيْثُ أَنَّهُ نَصَبَ العَالَمَ دَليلاً عَلَى العِلْمِ فَلابُدَّ أَنْ يَكونَ الدليلُ كامِلَ الأَرْكانِ فَما أَبْقَى شَيْئاً إلاَّ الأَمْثالَ فَالمَثَلُ عَيْنُ المِثْلِ فِي حَقيقَتِهِ.

مسئلة ــ ٣٩ ــ لَيسَ ثَمَّ أعْلىٰ مِنَ الكَشْفِ ولا أدْنىٰ مِنَ الحِجَابِ، فَالكَشْفُ غايَةُ المَطَالِبِ وهُوَ الرُّؤْيَةُ، وَالحِجابُ أعْظَمُ الحِرْمانِ وهو عَدَمُ الرُّؤْيَةِ، وَقَدْ ظَهَرَ الحُكْمَانِ فِي العالَمِ فَلَيْسَ فِي الإمْكانِ أَبْدَعُ مِنْ هَذَا العَالَمِ يَحْصُرُهُ بَيْنَ التَجَلّي وَالحِجابِ.

مسئلة ــ ٤٠ ــ الأَفْرادُ فِي هَذِهِ الأُمَّةِ هُمُ الخارِجُونَ عَنْ دائِرَةِ القُطْبِ، وهُمُ الَّذينَ «عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ، وَيَتْلُوهُمْ شاهِدٌ منهم»، [٣١] وهُمْ فِي هَذِهِ الأُمَّةِ بِمَنْزِلَةِ الأَنْبِياءِ فِي الأُمَمِ الخالِيَةِ الَّذينَ كانُوا عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ فِي أَنْفُسِهِمْ، لَيْسُوا بِرُسُلٍ ولا مُتَّبِعينَ إلاَّ لِمَا يُوحِي الحَقُّ إلَيْهِمْ سُبْحانَهُ وتَعالىٰ، وَيَنْظُرُ إلَيْهِمُ الاسْمُ الفَرْدُ، وَبِانْفِرادِهِ عَنِ الأَسْماءِ، والقُطْبِ مِنَ الأَفْرادِ، ولَهُ مَزِيَّةُ التَقَدُّمِ بِالنَّظَرِ فِي العَالَمِ بِخِلافِ سائِرِ الأَفْرادِ، وأُخْبِرْتُ عن عبدالقادر الجيلِيِّ بِبَغْدادَ أَنَّهُ قالَ فِي الشيخِ عَبْدِ الرَّحْمٰنِ الطَّسُونَجِيِّ، (وَطسونَج قَرْيَةٌ عَلَى جانِبِ الدجلَةِ مُحاذاةَ النُّعْمانِيَّةِ مِنَ الجانِبِ الشَرْقِيِّ) أَنَّهُ مِنَ الأَفْرادِ وَهُمْ أَعْيانُ الأَوْلياءِ.

مسئلة ــ ٤١ ــ المُخْتارُ هُوَ الَّذي يَفْعَلُ أَمْراً مَا، إنْشاءَ، وَيَتْرُكُهُ إنْشاءَ، وسَبْقُ العِلْمِ بِالفِعْلِ أَوْ بِالتَّرْكِ تَخَيُّلٍ وُقوعِ مَالَمْ يَسْبِقْ بِهِ العِلْمُ فَالاخْتِيارُ مُحالٌ وَالمُضْطَرُّ هُوَ المَجْبُورُ

٣١ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (١١) اسم السورة (هود) رقم الآية /١٧

عَلَى ٱلأمرِ وَلاَ جَبْرَ، فَلاَ اضطِرَارَ، ولا اختيارَ، فَحَقِّقْ أَيُّـهَا النَاظِرُ هٰذِهِ ٱلمَسْئَلَةَ تَـنْتَفِعْ بِـهَا إنْشَاءَاللهُ.

مسئلة ــ ٤٢ ــ الاختِرَاعُ حُصُولُ ٱلمُختَرَعِ فِى النَفسِ اَوَلاً، ثُمَّ بِالْفِعْلِ، وَلَمْ يَحْصُلْ فِى النَّفسِ شَيْءٌ لَم يَكُنْ فيها، فَـلاَ اختِرَاعَ لكِنْ عَدَمُ المِثْلِ فـى ظُهـورِ ٱلعَيْنِ ابْـتِدَاءً سَمَاهُ اختِرَاعًا وَلَيْسَ عَلَى حَقيقَةِ الْاختِرَاعِ.

مسئلة ــ ٤٣ ــ إذَا كان ٱلاتحادُ يُصَيِّرُ الذاتَيْنِ ذَاتًا وَاحِدَةً فَهُوَ مُـحَالٌ لأنَّـهُ إنْ كـانَ عَيْنُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنهُمَا مَوْجُودًا في حَالِ الْاتِّحادِ فَهُمَا ذَاتَانِ وإنْ عَدِمَتِ ٱلعَيْنُ ٱلوَاحِدَةُ وَبَقِيَتِ ٱلأُخرَىٰ فَلَيْسَ لِلأَوَّلِ حَدٌّ فَإنْ كانَ الاتِّحَادُ بِمَنْزِلَةِ ظُهُورِ ٱلوَاحِـدِ في مَـرَاتِبِ ٱلعَـدَدِ فَـيَظْهَرُ ٱلعَدَدُ فَقَدْ يَصِحُّ ٱلاتِّحادُ مِنْ هٰذَا الْوَجْـهِ وَيكونُ الدَليلُ مُـخَالِفًا لِلحِسِّ فَـيَكُونُ لَهُ وَجْهًـا كالكِتَابَةِ[٣٢] عَنْ حَرَكَةِ يَدِ ٱلكَاتِبِ حِسًّا وبِالدَليلِ أنَّ اللهَ خَالِقُها وأنَّـهَا أثَـرُ ٱلقُـدْرَةِ ٱلقَـديمةِ لاٱلمُحْدَثَةِ، فَالوُقُوفُ عَلَى هٰذَا ٱلقَدْرِ مِنَ ٱلمَعْرِفَةِ بِـطَرِيق ٱلكَشْفِ والشُهُـودِ لاَمِـنْ طَـرِيق ٱلفِكْرِ يُسَمَّىٰ اتِّحادًا.

وَقَدْ يَكُونُ ٱلاتِّحَادُ عِندَنا عِبَارَةً عَنْ حُصُولِ ٱلعَبْدِ فى مَقامِ ٱلانفِعَالِ عَنْهُ بِهِمَّتِهِ وَتَوَجُّهِ إرَادَتِه لاَ بِمُبَاشَرَةٍ ولا مُعَالَجَةٍ، فَبِظُهُورِه بِصِفَةٍ هِيَ لِلحَقِّ تَعالىٰ حَقيقَةً تُسَمَّىٰ اتِّحادًا لِظُهُورِ حَقٍّ في صُورَةِ عَبْدٍ وَلِظُهُورِ عَبْدٍ في صُورَةِ حَقٍّ.

وقد يُطْلَقُ ٱلاتِّحَادُ في طَرِيقَتِنا لِتَدَاخُـلِ ٱلحَـقِّ فِـى الأَوْصَافِ وَٱلخَلْقِ فَـوَصَفْنَا بِأَوْصَافِ ٱلكَمَالِ مِنَ ٱلحَيَاةِ وَٱلعِلْمِ وَٱلقُدْرَةِ وَٱلإرادَةِ وَجَميعِ ٱلأَسْمَاءِ كُلُّها وهِيَ لَهُ وَوَصَفَ نَفْسَهُ بِأَوْصَافِ مَا هُوَ لَنَا مِـنَ الصُورَةِ وٱلعَيْنِ وٱليَدِ والرِجْـلِ والذِرَاعِ والضِحْكِ والنِسْيَانِ والتَعَجُّبِ والتَبَشْبُشِ وأمْثَالِ ذلِكَ مِمَّا هُوَ لَنَا فَلَمَّا ظَهَرَ تَـداخُلُ هٰذِهِ ٱلأوْصَافِ بَـيْنَنَا وَبَـيْنَهُ سَمَّيْنَا ذلِكَ اتِّحادًا لِظُهُورِنَا بِهِ وظُهُورِه بِنَا فَيَصِحُّ قَوْلُ ٱلقَائِلِ عَنْ هٰذَا:

أنَا مَنْ أَهْوَىٰ ومَنْ أَهْوَىٰ أنَا

مسئلة ــ ٤٤ ــ (ليسَ كَـمِثْلِه شَيْءٌ وهُوَ السَّميعُ البَصيرُ)[٣٣] ٱلمُمَاثَـلَةُ عَقْلِيَّةٌ ولُغَـوِيَّةٌ،

٣٢ ــ در نسخهٔ طبع مطبعهٔ دايرة المعارف عثمانى حيدرآباد دكن (ص ٢٩) س ١١ (كالكناية) كتابت شده كه به قرينهٔ صارفه ــ تصحيح گرديد.

٣٣ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢)، اسم السورة (الشورى)، رقم‌الآية / (٦١)

زيدٌ مِثْلُ عَمْرٍو فِي ٱلإنْسَانِيَّةِ لاشْتِراكِهِمَا فِي صِفَاتِ النَّفْسِ. هٰذِهِ ٱلمُمَاثَلَةُ ٱلعَقْلِيَّةُ، ولَيْسَ عَلَيْهَا لَيْسَ كَمِثْلِهِ شيْءٌ، إلاّ بِزِيَادَةِ ٱلكَافِ أوْ بِتَخْرِيجٍ بَعِيدٍ عَلَى تَقْدِيرِ فَرْضِ ٱلْمَثَلِ لا عَلَى وُجُودِه. فَالمُمَاثَلَةُ إذًا فِي الآيَةِ لُغَوِيَّةٌ وَهُوَ الصَّحِيحُ زيدٌ كَالأَسَدِ وعَمْرٌو كَالْبَحْرِ أيْ زَيْدٌ مِثْلُ ٱلأَسَدِ شَجَاعَةً وعَمْرٌو مِثْلُ البَحْرِ جُودًا ونَزَاهَةً واتِّسَاعًا. «مَثَلُ نورِهِ كَمِشْكَوٰةٍ»[٣٤] فَانظُرْ.

مسئلة ــ ٤٥ ــ العُلُومُ ٱلمُكْتَسَبَةُ لَيْسَ إلاّ نِسْبَةَ حُكْمِ ٱلمَحْكُومِ عَلَيْهِ بِنَفْيٍ أوْ إثْبَاتٍ ولَيْسَ شيْءٌ مِنَ ٱلمُفْرَدَاتِ مُكْتَسَبٌ وأعني بِالاكْتِسَابِ مَاحَصَلَ بِالنَّظَرِ فَإذا نُسِبَ ٱلاكْتِسَابُ إلَى التَصَوُّرِ الَّذي هُوَ مَعْرِفَةُ المُفْرَدِ فَلَيسَ ذٰلِكَ إلاّ فِي اللَّفْظِ لاْ مِنْ جِهَةِ المَعْنَي وَإنَّما تَسْمَعُ لَفْظًا يَدُلُّ عَلَى مَعْنى، ذٰلِكَ المَعْنى عِنْدَهُ مَعْلُومٌ إمَّا حِسًّا أوْ بَدِيهَةً، لٰكِنْ لا يَعْرِفُ أنَّ ذٰلِكَ اللَّفْظَ وُضِعَ لَهُ فَلِهٰذَا يَسْأَلُ عَنْهُ فَيَكْتَسِبُ أنَّ ذٰلِكَ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِذٰلِكَ ٱلمَعْنَى ٱلمَعْلُومِ عِنْدَهُ لَيْسَ إلاّ.

مسئلة ــ ٤٦ ــ المَعْلُومَاتُ مُنْحَصِرَةٌ فِي حِسٍّ ظَاهِرٍ أوْ بَاطِنٍ أو بَدِيهَةٍ، ومَا يُرَكَّبُ مِنْ ذٰلِكَ، عَقْلاً إنْ كانَ مَعْنًى، وخَيَالاً إنْ كانَ صورَةً، ويُسَمَّى ٱلبَاطِنَ، إدْرَاكٌ نَفْسِيٌّ، وهُوَ ٱلعِلْمُ بِالآلامِ وشِبْهِهَا. فَالخَيَالُ لا يُرَكِّبُ أبدًا إلاّ فِي الصُّوَرِ خاصَّةً، وَالعَقْلُ يَعْقِلُ مَا رَكَّبَ الخَيَالُ، وَلَيْسَ فِي قُوَّةِ الخَيَالِ أنْ يُصَوِّرَ بَعْضَ ما يُرَكِّبُهُ ٱلعَقْلُ، وَإنْ وَقَعَتِ الصُّوَرُ فِي ٱلمَعَانِي فَلَيْسَ إلاّ عَلَى تَقْدِيرِ أنْ لَوْ كَانَتْ صُوَرًا لَكَانَتْ عَلَى هٰذِهِ الصُّورَةِ، كَالعِلْمِ فِي صُورَةِ اللَّبَنِ والدينِ فِي صُورَةِ القَيْدِ، وسُورَةُ ٱلبَقَرَةِ لَهَا لِسَانٌ وعَيْنَانِ تَشْهَدُ لِقَارِئِهَا وَٱلأَعْمَالُ فِي صُورَةِ شابٍ حَسَنٍ إذَا كانَتْ صَالِحَةً، وَلَيْسَ فِي هٰذِهِ المَرْتَبَةِ المَالُ الَّذي لم يأخُذْ مِنْهُ الزَّكٰوةُ حَظَّهَا فَيَكُونُ شُجَاعًا أقْرَعُ لَهُ زَبِيبَتَانِ فَلَوْ كانَ عينَ المَنْعِ كانَ مُلْحَقًا بِهٰذَا البَابِ بِلاَ لُطْفٍ لأنَّهُ عَدَمٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَنْعٌ وَإنَّمَا هُوَ عَيْنُ المَالِ وَقَد اشْتَرَكَ مَعَ الشُّجَاعِ فِي ٱلجَوْهَرِ فَهُوَ خَلْعُ صُورَةٍ كَانَ الجَوْهَرُ حَامِلاً لَهَا ولِبَاسُ صورةِ الشُّجاعِ.

مسئلة ــ ٤٧ ــ النَّظَرُ فِي ٱلأشْيَاءِ مِنْ حَيْثُ ذَوَاتُهَا مِنْ غيرِ نَظَرٍ إلَى كَمَالٍ أوْ نَقْصٍ او مُلاَئمَةِ طَبْعٍ أوْ مُنَافَرَةٍ أوْ عَرَضٍ أوْ وَضْعٍ لاَحَسَنَةٌ ولا قَبِيحَةٌ ولا مَحْمُودَةٌ ولا مَذْمُومَةٌ، فَالحُسْنُ وَٱلقُبْحُ وَٱلحَمْدُ وَالذَمُّ، أوْصَافٌ وَضْعِيَّةٌ وَضَعَهَا شَرْعٌ وطَبْعٌ بِحُكْمِ مُلاَئمَتِهِ أوْ مُنَافَرَتِهِ وناظِرٌ فِي كَمَالٍ ونَقْصٍ لاغَيْرَ. ثُمَّ هِيَ بِالنَظَرِ إلَى فَاعِلِهَا مِنْ حيثُ اسْتِنَادُهَا إلَيْهِ

٣٤ ــ القرآن الكريم، رقم السورة (٢٤)، اسم السورة (النور) رقم الآية ٣٥

حَسَنَةٌ كُلُّهَا أدبًا إلٰهِيًّا فَانظُرْ كَيفَ تَنظُرُ فِي هٰذِهِ ٱلمَسْئَلَةِ يَزُولُ[٣٥] عَنكَ الخِلاَفُ المَشْهورُ فيها ومِنْ هٰذَا ٱلبَابِ عِنْدَنَا الشَريفُ وَٱلوَضِيعُ.

مسئلة ــ ٤٨ ــ لايَلْزَمُ الراضِي بِالْقَضَاءِ أَنْ يَرْضَىٰ بِالكُفْرِ وَٱلمَعَاصِي وَٱلمُخَالَفَاتِ فَإنَّهَا كُلَّهَا مَعْصِيَةٌ، مَاهِيَ عَيْنُ القضاءِ. والشَارِعُ أَمَرَنَا بِالرِّضَا بِالقَضَاءِ لابِالمَقْضِي وهوَ اخْتِيَارُ الحقِّ تَعالى لامُخْتَارُهُ، وليسَ لَكَ أَنْ تَقُولَ رَضِيتُ بِمَا قَضَى اللهُ لي مِنَ المُخَالَفاتِ فَإنَّ (مَا)هُنَا هِيَ عَيْنُ المَقْضِيِّ إلاَّ أَنْ يُجْعَلَ (مَا) زَائِدَةً فَحينَئِذٍ يَجوزُ لَكَ ذٰلِكَ.

مسئلة ٤٩ ــ لايَلْزَمُ مِنْ وُجودِ الصِّفَاتِ ٱلمُتَعَلِّقَةِ وُجُودُ ٱلمُتَعَلَّقِ كَوُجُودِ ٱلقُدْرَةِ أَزَلاً، وتَعَلُّقُهَا إِنَّمَا هُوَ ٱلايجادُ، ولايَصِحُّ أَنْ يكونَ ٱلايجادُ أَزَلاً، وَكَذٰلِكَ ٱلعِلْمُ لايَلْزَمُ مِنْ وُجودِه أَنْ يَكونَ مُتَعَلِّقًا بِحَقَائِقِ ٱلمَعْلُومَاتِ، بَلْ لَهُ صلاحِيَةُ التَعَلُّقِ، وَالعِلْمُ عِنْدَنَا المُحْدَثُ واحِدٌ، لاَ أَقُولُ إنَّ لِكُلِّ مَعْلُومٍ عِلْمًا، فَإنِّي لاَ أَشْتَرِطُ فيهِ التَعَلُّقَ بِكُلِّ ٱلمَعْلُومَاتِ، وإنَّما هُوَ مَعْنًى فيه صلاحِيَةُ التعلُّقِ، فإذَا نُسِبَ إِلَى ٱلحَقِّ نُسِبَ إِلَيْهِ مُتَعَلِّقًا بِمَا لايَتَنَاهَى مِنَ ٱلمَعْلُومَاتِ حَذَرًا مِنْ أَنْ يَقُومَ بِه جَهْلٌ بِمَا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَمَ، وذٰلِكَ عَلَى اللهِ مُحالٌ، وَ قُلْنَا بِوَحْدَانِيَّتِه إذْ لَوْكانَ لِكُلِّ مَعْلومٍ عِلْمٌ وَٱلمَعْلُومَاتُ لانِهَايَةَ لَهَا وَهُوَ عَالِمٌ بِهَا، فَكَانَ يَقُومُ بِه لانِهايَةَ لَهَا وَدُخُولُ مَا لاَ نِهايَةَ لَهُ فِي ٱلوُجُودِ، فَوُجُودُ عُلُومٍ لانِهَايَةَ لَهَا مُحَالٌ، وَلمَّا ذَكَرْنَاهُ جَوَّزَ ٱلإِمَامُ أَبُو عَمْرٍو لِسَلاَلِقِي الأَشْعَرِي رَحِمَهُ اللهُ تَعالىٰ تَعَلُّقَ ٱلعِلْمِ المُحْدَثِ بِمَالانِهَايَةَ لَهُ، حَدَّثَنِي بِذٰلِكَ بَعْضُ أَصْحَابِه مِمَّنْ قَرَأَ عَلَيْهِ عَنْهُ، وَهُوَ قَوْلٌ صَحيحٌ عِندَنَا نَرْتَضيه، وَإِنِ اخْتَلَفَتْ مَآخِذُنَا فِي دَرْكِه فَالمَدْلُولُ وَاحِدٌ، ولا يُعْتَرَضُ عَلَيْنَا بِالنَوْمِ وَٱلغَفْلَةِ وَالذُهُولِ. فَإنَّ تِلْكَ أُمُورًا بَدَنِيَّةٌ طَبيعِيَّةٌ بِعُبُورِ ٱلآلاَتِ لَيْسَ مَحَلُّهَا اللَّطِيفَةَ ٱلانسانِيَّةَ فَهِيَ العَالِمَةُ نَامَ الجِسْمُ أَوِ اسْتَيْقَظَ، وَلَيْسَ بِحَصْرِهَا عَالَمٌ وَاحِدٌ فَلَهَا العَوَالِمُ كُلُّهَا حِسُّهَا وخَيالُهَا وعَقْلِيهَا، مِلْكُها ومَلَكُوتُها. فَحَيْثُ مَا سارَبِهَا ٱلحقُّ سَارَتْ وحَيْثُ مَا أَوْقَفَهَا وَقَفَتْ وَلاَيَخْلُو عَنْ تَعَلُّقِهَا بِمَعْلُومٍ حَيْثُ كانَتْ ومَهْمَا عَلِمَتْ مالَمْ تَكُنْ عَالِمَةً فَلَيسَ ذٰلِكَ رَاجِعاً[٣٦] لِتَجَدُّدِ عِلْمٍ فيهَا وَإنَّما يُجَدِّدُ لِتَعَلُّقٍ بِالمَعْلُومِ لِظُهُورِ ٱلمَعْلُومِ حِسّاً كانَ أَوْ غَيْرَ حِسٍّ فَأَدْرَكَتْهُ بِالعِلْمِ الَّذي اتَّصَفَتْ بِه قَبلَ ظُهورِ ذٰلِكَ ٱلمَعْلُومِ وكَذٰلِكَ ٱلارَادَةُ سَواءٌ وَكَلاَمُنَا فِي هٰذَا كُلِّه إِنَّمَا هُوَ فِي الصِّفَاتِ ٱلمُحْدَثَه ٱلمَخْلوقَةِ وأَمَّا عِلْمُ اللهِ وَصِفَاتُهُ ٱلمُتَعَلِّقَةُ فَقَدْ وَافَقَنَا عَلَى ذٰلِكَ العُقَلاَءُ إلاَّ شِرْذِمَةٌ قَليلَةٌ وهِيَ ٱلمُعْتَزِ لَةُ

٣٥ ــ هكذا في الاصل والصحيح يَزُلْ ٣٦ ــ في الاصل: راجع

ولاَ اعْتِبارَ لَهُمْ عِندَنَا.

مسئلة ٥٠ ـ لِلْعَقْلِ نُورٌ وَلِلأيمٰانِ نُورٌ فَنُورُ ٱلعَقْلِ يَصِلُ إلىٰ مَعْرِفَةِ وُجُودِ اللهِ تَعالىٰ وكَوْنِه قادرًا سَمِيعًا عالِمًا مُريدًا إلىٰ غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا يَجِبُ لِلأُلُوهِيَّةِ ومٰا يَجُوزُ عَلَيْهَا ومَا يَسْتَحِيلُ، وبِنُورِ الايمٰانِ يُعْرَفُ ذاتُ الْحَقِّ وَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ بِه مِمَّا يَقْتَضِي التَشْبِيهَ والتَنْزِيهَ فَيَأْخُذُهَا مُشَاهَدَةً وهٰذِهِ دَرَجَةُ ٱلأَنْبِيَاءِ وَٱلأَوْلِيَاءِ كَمَا أَنَّ لِلعَقْلِ حَداً ولِلإيمانِ حَداً فَحَدُّ الْعَقْلِ يُوصِلُهُ إِلَى التَّدْبِيرِ فِي أَسْبَابِه وَمَصَالِحِ وُجُودِه بِحَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ نَظَرُهُ مِنَ ٱلعَادَةِ، وَحَدُّ ٱلايمانِ خَرْقُ ٱلعَادَاتِ عندهُ لِتَخَرُّقِ العَادَاتُ لَهُ فَيَجِدُ اللَّذَةَ فِي الْعَذابِ وَٱلألَمِ فِي النَّعِيمِ وَشِبْهِهِ وعَلَى حَدِ ٱلعَقْلِ تَجْرِي أُمورُ ٱلعُقَلاءِ مِنَ ٱلخَلْقِ وَعَلَى حَدِّ ٱلايمانِ تَجْرِي أُمُورُ بَعْضِ ٱلمُنْتَمِينَ إِلَى اللهِ تَعالىٰ أَصْحَابِ ٱلأَحْوَالِ وَٱلأَوَامِرِ ٱلالٰهِيَّةِ وَٱلخَوَاطِرِ ٱلمُسْتَقِيمَةِ الرَبَّانِيَه.

مسئلة ٥١ ـ تَوَجُّهُ الذَّاتِ علىٰ جَمِيعِ ٱلمُمْكِنٰاتِ يُسَمَّىٰ إلٰهًا لِمَعْنىً يُسَمَّىٰ أُلُوهِيَّةً، وَتَعَلُّقُهٰا بِنَفْسِهٰا وَبِجَمِيعِ حَقَائِقِ ٱلمُحَقَّقاتِ، علىٰ مَا ٱلمُحَقَّقُ عَلَيْه، وُجُودًا كٰانَ ٱلمُحَقَّقُ، أَوْ عَدَمًا، يُسَمَّى عِلْمًا، تَعَلُّقِهٰا بِالمُمْكِنٰاتِ مِنْ حَيْثُ مٰاهِيَ ٱلمُمْكِنٰاتُ عَلَيْه يُسَمَّى اخْتِيٰارًا، تَعَلُّقُهٰا بِالمُمْكِنِ مِنْ حَيْثُ سَبْقُ الْعِلْمِ قَبْلَ كَوْنِ الْمُكَوَّنِ يُسَمَّىٰ مَشِيئةً، تَعَلُّقُهٰا بِتَخْصِيصِ حَدِّ ٱلجٰائِزَيْنِ لِلْمُمْكِنِ عَلَى التَّعْيِينِ يُسَمَّىٰ إِرٰادَةً، تَعَلُّقُهٰا بِايجٰادِ الْكَوْنِ يُسَمَّىٰ قُدْرَةً، تُعَلُّقُهٰا بِالأَحْكامِ قَبْلَ وُقُوعِهٰا يُسَمَّىٰ قَضاءً، تَعَلُّقُهٰا بِوَقْتِ وُقُوعِ ٱلحُكْمِ يُسَمَّىٰ قَدَرًا، تَعَلُّقُهٰا بِأَسْمٰاعِ ٱلمُكَوَّنِ لِكَوْنِه. يُسَمَّىٰ أَمْرًا، وهُوَ عَلىٰ نَوْعَيْنِ: بِوٰاسِطَةٍ وبِلاَ وٰاسِطَةٍ، فَبِارْتِفاعِ ٱلوَسٰائِطِ لاَبُدَّ. مِنَ ٱلامْتِثالِ، فَيَكُونُ ٱلكَوْنُ وَلاَ يَلْزَمُ ٱلكَوْنُ بِالْوٰاسِطَةِ ولاَبُدَّ ولاَهُوَ أَمْرٌ فِي عَيْنِ ٱلحَقِيقَةِ إِذْ لاَيَقِفُ لِلأَمْرِ الإلٰهِيُّ شيْءٌ، تَعَلُّقُهٰا بِأَسْمٰاعِ ٱلمُكَوَّنِ لِصَرْفِه عَنْ كَوْنِه أَوْكَوْنٍ صٰادِرٍ مِنْهُ يُسَمَّىٰ نَهْيًا، وَصُورَتُهُ صورَةُ ٱلأَمْرِ فِي التَّقْسِيمِ مِنَ ٱلوَسٰاطَةِ وتَرْكِهٰا، تَعَلُّقُهٰا بِتَحْصِيلِ مٰاهِيَ عَلَيْهِ هِيَ أَوْغَيْرِهٰا مِنَ ٱلكٰائِنٰاتِ أَوْ مٰا فِي أَنْفُسٍ فِي النَّفْسِ ٱلمُكَوَّنِ يُسَمَّىٰ إِخْبٰارًا، فَإِنْ تَعَلَّقَتْ بِالمُكَوَّنِ عَلىٰ طَرِيقِ أيُّ شَيْءٍ عِنْدَكَ يُسَمَّىٰ اسْتِفهٰامًا، فَإِنْ تَعَلَّقَتْ بِه علىٰ جِهَةِ النُّزُولِ إِلَيْه تَعَلُّقَ ٱلأَمْرِ يُسَمَّىٰ دُعٰاءً، ومِنْ بابِ تَعَلُّقِ ٱلأَمْرِ إِلىٰ هٰذا يُسَمَّىٰ كَلاٰمًا، تَعَلُّقُهٰا بِالْكَلاٰمِ مِنْ غَيْرِ اشْتِراطِ عِلْمٍ بِذٰلِكَ يُسَمَّىٰ سَمْعًا، فَإِنْ تَعَلَّقَ عِلْمٌ بِذٰلِكَ يُسَمَّىٰ فَهْمًا، تَعَلُّقُهٰا بِكَيْفِيَّةِ النُّورِ وَمٰا يَحْمِلُهُ مِنَ ٱلمَرْئِيٰاتِ بَصَرًا ورُؤْيَةً، تَعَلُّقُهٰا بِإِدْرٰاكِ كُلِّ مُدْرَكٍ الَّذي لاَيَصِحُّ تَعَلُّقٌ مِنْ هٰذِهِ

التَّعَلُّقاتِ كُلِّها إلاّ بِهِ يُسَمّىٰ حياةً وَالْعَيْنُ في ذٰلِكَ كُلِّه وٰاحِدَةٌ بِعَدَدِ التَّعَلُّقاتِ بِحَقائقِ ٱلْمُتَعَلَّقاتِ، وٱلأَسْماءِ لِلْمُسَمَّياتِ، فَتَفَهَّمْ.

مسئلة ـــ ٥٢ ـــ عِلْمُ اليَقينِ مَعْرِفَةُ اللهِ بِكَ، إذْ أَنْتَ عَيْنُ الدَّليلِ عَلَيْه، وهُوَ إثْباتُ ذاتٍ غَيْرِ مُكَيَّفَةٍ ولامَعْلُومَةِ ٱلْمَاهِيَّةِ مَحْكُومٍ عَلَيْهٰا بِالأُلُوهِيَّةِ سُلْطاناً وحُجَّةً، لارَيْبَ فيهِ عَيْنُ ٱلْيَقينِ مُشٰاهَدَةُ هٰذِهِ الذّاتِ بِعَيْنِها لابِعَيْنِكَ فَناءً كُلِّيًا، لايُعْقَلُ مَعَهٰا نِسْبَةُ أُلُوهِيَّةٍ أوْنَفْياً. لٰكِنْ مُشٰاهَدَةُ تَنْفي ٱلأَحْكٰامِ والرُّسُومِ، وَبِمَحْقِ ٱلآثارِ حَقُّ اليَقينِ نِسْبَةُ ٱلأُلُوهِيَّةِ لِهٰذِهِ الذّاتِ بَعْدَ ٱلْمُشٰاهَدَةِ لاقَبْلَها وهُوَ الفَرْقُ بَيْنَ ٱلعِلْمِ وَٱلحَقِّ، لَيْسَ إلاّ. وهُنٰا سَكَتَ ٱلْمُحَقِّقُونَ، وبعدَ هٰذا حَقيقَةُ ٱليَقينِ ظُهُورُ ٱلانفِعالاتِ عَنِ ٱلعَبْدِ ٱلكُلّي مَعَ غَيْبَته عَنْها فيه به غَيْباً كُلِيًا وفَناءً مُحَقَّقاً وَهٰذِهِ غٰايَةُ ٱلمَراتِبِ. فَالثَّلاثَةُ كِتابِيَّةٌ: عِلْمٌ ويَقينٌ وحَقٌّ والرّابِعَةُ سُنِيَّةٌ قالَ عليه السَّلامُ فَمٰاحَقيقَةُ ايمانِكَ لِكُلِّ حَقٍّ حَقيقَةٌ، فَهٰذِهِ ٱلحَقيقَةُ بِها يُخْتَبَرُ ٱلعَبْدُ المُحَقِّقُ نَفْسَهُ في دَعْواهُ في مَعْرِفَةِ حَقِّ ٱليَقينِ. فَتَأَمَّلْ.

مسألة ـــ ٥٣ ـــ مُشٰاهَدَةُ ٱلحَقِّ لاتُعْطِي ٱلإحٰاطَةَ بِذاته ولِذلِكَ قالَ (لاتُدْرِكُهُ ٱلأَبْصارُ)[٣٧] ولَوْ كانَتِ ٱلمُشٰاهَدَةُ تُعطي مَعْرِفَةَ مُناسِبَةِ الأُلُوهِيَّةِ لِلذّاتِ لَمْ تَكُنْ فائِدَةٌ لِقَوْلِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وسَلَّمَ فِي التَّجَلِّي الالٰهِيِّ فِي الدّارِ آلاخِرَةِ وقولُهُ تَعالىٰ لِلنّاسِ «أنارَبُّكُمْ»

فَيَقُولُونَ نَعوذُباللهِ مِنْكَ وَلَمْ يَعْرِفوا أَنَّهُ ٱلحَقُّ مَعَ مُشٰاهَدَتِهِمْ إيّاهُ فَإذَنْ ٱلعِلْمُ بِالأُلُوهِيَّةِ لايَلْزَمُ مِنْهُ ٱلعِلْمُ بِالذّاتِ،[فَ]مَدارُ ٱلمَعْرِفَةِ عَلَى ٱلحَقيقَةِ عَلَى عُلُومٍ ثَلاثَةٍ: عِلْمُ ٱلأُلُوهِيَّةِ، وعِلْمُ الذّاتِ، وعِلْمُ نِسْبَةِ هٰذِهِ ٱلأُلُوهِيَّةِ لِهٰذِهِ الذّاتِ. وبَعْدَ هذا كُلِّه، فَلاَ إحٰاطَةَ ولاَإدْراكَ. «واللهُ يَقُولُ ٱلحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبيلَ.[٣٨]»

وصَلَّى اللهُ عَلىٰ سَيِّدِنا مُحَمَّدٍ وعَلىٰ آلِه وصَحْبِه وسَلَّمَ*

٣٧ ـــ القرآن الكريم، رقم السورة (٦)، اسم السورة (الأنعام)، رقم الآية (١٠٣)

٣٨ ـــ القرآن الكريم، رقم السورة (٣٣)، اسم السورة (الأحزاب) رقم الآية (٤).

* بهامش صف ـــ ٱلحَمْدُللهِ بَلَغَ مُقابَلَةَ أصلِهِ المنسُوخِ مِنْهُ بِحَمْدِاللهِ وتَوفيقِه.

ترجمة

كتاب المسائل

به نام خداوند بخشندهٔ مهربان

سپاس خداوندی را سزاست که گنجینهٔ اسرار (= راز آفرینش) را به ارباب خرد و بصیرت که در مقام مجاهدت پایدار و بر مراقبتِ أذکار ثابت و استوارند ــ ارزانی فرمود و انوار تابناکِ (معرفتِ) خویش را بر قلوب اهل عرفان و سالکان طریق حقّ و ایقان از ورای پردهٔ عقول و افکار آشکار نمود.

(پس از سپاس و ستایش الهی) چنین گفته‌اند که معارِف بشری را می‌توان به الف: وَهْبی، وب: کسبی تقسیم کرد. دانشِ وَهْبی آموختنی نبوده، همه را بدان دسترس نیست. کانون تابش نور این دانشِ والا پایگاه، فطرتِ پاک و گوهرِ تابناکی است که مقامش منیع و منزلتش رفیع است که در درخشنده‌ترین دورهٔ ایجاد و خجسته‌ترین کورهٔ تکوین ــ که کوکب اقبال او در اوج ترقّی و طالع سَعْدِاو در غایتِ ارتفاع بوده است ــ در نشآتِ مختلفْ نشو و ارتقاء یافته ــ از اقلیم ناسوت به کشور ملکوت راه سپرده، تا به دیار معقولات و مجرّدات پای گذارده است.

و خداوند نشأهٔ فطرت و طبیعت (نفسِ محمّدی) را در نهایت صفا و اعتدال آفرید. چنان که دربارهٔ او گفته است: خداوند تو را از صُلْب آدم برگزید و همواره در غربت و بیگانگی و تیرگی‌های مادّی سیر نزولی داشتی بدان منظور که از کمال مادّی بهره‌مند و برخوردار گردیده، روح پاکت از آلایش‌های کدورت ذات پاک و از بوتهٔ آزمون، مصفّا و تمام‌عیار برآید.

پس آفرین بر تنزّل و هبوطی که عینِ ترقّی و صعود به بارگاهِ قدس و مقام محمودی است که طیّ طریق به سویِ آن با سرشتی معتدل و شمایلی موزون و ملکاتی پسندیده و مناقب و آثاری ستوده ممکن است و نه با پروبال فکرت و اندیشه. و مادام که شاه‌گل‌ها (=

سوری) فرمانروا و «طاعتِ عامه ــ گناهِ خاصگان و وصلتِ عامه حجابِ ویژگان» است ــ درود فراوان و تحیّت بی‌پایان بر رسول (ص) و خاندان پرهیزگار و یارانِ نیکوکارِ او باد.

«فصل»

پس از حمد و ثنای الهی گوییم: خرد انسانی را ــ نه از جهت آن که ذهن آمادگی پذیرش صور و معانی گوناگون را داراست و از این نظر برای آن نهایتی متصوّر نیست ــ بل که از آن‌رو که اکنون می‌اندیشد ــ تناهي و حدّی است.[۱] و عبارتِ «هر که گوهر خود را شناخت و به گوهرِ ذاتِ خود پی‌بُرد ــ خویشتن به هلاکت نیفکنده است.» بر ایمن پایه مبتنی است.

مسئلة ــ ۱ ــ خدای پاک و واجب‌الوجودِ بالّذات را با ممکنات که فقرِ محض و عَدَمِ صِرْف‌اند، چه مناسبت؟ چه ممکنات نیز به سبب او واجب می‌گردند و هستيِ آن‌ها در نزد بعضی تابع وجودِ حقّ است (مانند خورشید و شعاع آن) و یا آن که علمِ سابق خداوند به نظامِ کیانيِ عالَم، علّتِ وجودِ ممکنات گشته است. و اندیشه را به ذات او راهی نیست. و به فرض این که اندیشه در بارگاهِ ذاتْ، باریابد، از راه أدلّهْ وجودی باید و چون بین هر دلیل و مدلولی وجه اشتراک و رابطه‌یی وجودی باید برقرار باشد و در این‌جا مدلولْ، ذاتِ واجبْ تعالیٰ است، ناگزیر دلیل آن موجودات امکانی است و هیچ رابطه‌یی از لحاظ ذات بین وجود ممکن و واجب نیست و وجه مشترکی میان خَلق و حقّ نه.[۲]

آری ذات واجب‌الوجود را از آن‌رو که به الوهیّت موصوف است[۳] می‌توان به دلیل

۱ ــ عقل هیولایی که تنها مستعد برای توارِدِ صورت‌هايِ عقلی است، در مقام استعدادْ ــ غیرمتناهی است ولی از این جهت که عقل بالفعل است ــ متناهی و محدود است.

۲ ــ تو او نشوی لکن اگر جهد کنی   جایی برسی کز تو توبی برخیزد.

مَالِلتُّرابِ ورَبِّ الْأَرْباب:

چه نسبت خاک را با عالَمِ پاک؟   که ادراکست ــ عجز از دَرْکِ إدْراک

(گلشن راز)

۳ ــ به لحاظ این که مؤثّر در عالَم و خالق موجودات است. یعنی از لحاظ ارتباط او با ممکنات.

اثبات کرد و برای إثبات آن به کشف و شهود (که مقابل دلیل است) نیازی نیست. زیرا هر معقول و صورت ذهنی که اندیشیدهٔ ما است، ممکن است دلیل وجود آن در ذهن بر وجود ذهنی‌اش مقدّم باشد. (مانند دلیل بر حدوث جهان که تغیّر است وبرنفس حدوث در ذهن مقدّم می‌باشد.) ولیکن ذاتِ باری بر علم ممکنات (یعنی بر ذهن و خارج ذهن و بر دلیل و جز آن محیط است) تقدّم دارد. بنابراین علم را به ذات او راه نیست[۴] امّا الوهیّت او قابل تعقّل و استدلال هست ولی قابل کشف نیست. چه از راه خَلْقْ و صُنع می‌توان خالقیّت و صانع بودن او را اثبات کرد. از این‌رو ذات واجب با مقام الوهیّت او در روش استدلال مختلف است. و ذات او از راه برهان مکشوف می‌گردد و تنها از طریق شهود بر بینش‌ها آشکار می‌گردد. و این دریایی ناپیداکرانه است که شایان شناوری نیست و فرورروندگان در لجّهٔ ذاتِ او را در غرقاب هلاک افکنده است و بسیاری از سوداییان و ژاژخایان پیشین که إدّعای فرزانگی داشتند ــ خویشتن را قهرمانِ شناوری در دریایی که هیچش کناره نیست و ورطهٔ هلاکت و غرقاب فنا است ــ پنداشتند.

در شهرِ «فاس» با گروهی از این مدّعیانِ بی‌بَصَر که بر مذهب اشعری بودند ــ برخوردیم. که در دریای ذات و هویّت حقّ دست‌وپا زده، اندیشهٔ خود را گروگان (قلمرو) إثبات و سلب گردانیده، ذات حق را به یاری ویژگی‌های وجودیِ خود إثبات می‌کردند و کار نیکان را قیاس از خویش می‌گرفتند. و چون از طریق سلب نمی‌توانست به اثبات بردازد، راهی برای إثبات حقّ، جز قیاس به نفس نداشت. (چراغ مرده کجا شمع آفتاب کجا؟) زیان و خسران از آنِ این گمراهانِ مُدَّعی و رستگاری ما را است (که خود را از ین خانه بیگانه دانسته‌ایم.)

موجوداتِ مشوب و با أعدام آمیخته را به معرفتِ وجودِ مطلق چه‌کار؟ محال است

۴ ــ نه بر اوجِ ذاتش پَرَد مرغ و هم | نه در ذیلِ وصفش رسد، دستِ فهم
نه ادراک در کُنهِ ذاتش رسید | نه فکرت به غورِ صفاتش رسید
توان در بلاغت به سحبان رسید | نه در کُنهِ بیچونِ سبحان رسید
که خاصان درین ره فَرَسْ رانده‌اند | بلا أُحصی از تک فرومانده‌اند
نه هر جای مرکب توان تاختن | که جاها سپر باید انداختن...

(بوستان سعدی، ص ۳ و ۴ ــ چاپ فروغی)

که وجودِ فقری ــ که بویی از مَهبّ بی‌نیازی بـه مشامش نـرسیده است ــ معبر و آیـینهٔ سرتاپا نمای شناختِ غنای مطلق گردد. و چگونه «مـمکن» را کـه خـود در رهگذر فـنا و نیستی است،[5] ممکن است تا به معرفتِ واجب دست یازد؟ و یـا خـود را بـا حقیقتی کـه واجب‌الوجودِ منْ جمیع‌الجهات است ــ بدون وجه تشابـه و أنگاره ــ بسنجـد؟ چـه ذاتِ فانی، مرآتِ وجهِ باقیِ حق نخواهد بود و إثباتِ قـدرِ جـامع و مشترک مـیان حَـقْ و خَلْقْ مُحال است.

مسألهٔ دوم ــ لیکن به اعتقاد من مقام الوهیَّت را أحکامی است. هر چند همهٔ احکام (و آثار مترتّب بر آن) به یک حقیقت برمی‌گردد و در لباس این آثار است که در قیامت بـر بندگان تجلّی می‌کـند و مـقصود از ایـن حکم و قضا، حکم و قضای ارادی است و نـه اختیاری (به معنی آنچه معتزله گویند.) زیرا خطابِ اختیاری برای وصول بندگان به آنچه در عُرفِ عموم، مقرّر است به منظور ثبوت ایمان از قـبیل أخبارِ تشبیه و مـانند آن هر چند از جهتی دخالتِ صحیح دارد ولی از برای مطلوبی که منظور ما است، مناسب نیـست.

مسألهٔ سوم ــ به موجب إلهام و کشف إعتصامی بر این باورم که «خداوند بود و بـا او چیزی نبود.» و او هم‌اکنون در حکم و زمان به همان وصف باقی است و ما، مَـدارِ حکم هستیم زیرا به وسیلهٔ ما و أمثالِ ما ظاهر گشته است[6] و حکم واحـدی کـه دارای دو جهـت مختلف باشد ــ تناسب را از دست می‌دهد.

ای خردْ بخشنده، دیدگان عقل و خرد، از درک شهودی و کشف نـابینا گشته است و دیدهٔ نومیدی از پشتِ پایِ حرمان برنداشته است.

۵ ــ القُصُورُ والضَعْفُ مِنْ مَراتِبِ ٱلامْکٰاناتِ والتَنَزُّلاٰتِ. اسفار ۱۰۸/۱

سیه‌رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد، «وَاللهُ أعلَم»

۶ ــ سُبْحانَ مَنْ أظْهَرَ ٱلأشیاءَ وَهُوَ عَیْنُهٰا (فـتوحات، ج ۲ ص ۵۵۴) مـرادش ایـنست کـه خداوند از جهت ظهور و تجلّی که لازمهٔ خالقیّت است، عین اشیاء می‌بـاشد ولی از جهـت ذات غیر آن‌ها است و همین معنی است که صدرالدّین شیرازی و مـلاّمحسن فـیض نـیز دریـافته‌انـد. بـه مجالس‌المؤمنین (ج ۲ ص ۶۶ ــ تهران ــ ۱۳۷۶ هـ ق) نیز بنگرید که بـرای تـبرئه ابـن عربـی از وحدت وجود مطلق به احتمال تصحیف در عبارت، اشارت رفـته کـه عینهـا در اصل (غَیْبَ) بـوده و مقصود قائل از اظهرالاشیاءِ، ایجاد و از غَیْبَها، إفنای آنها باشد.

هر گاه (روشن‌بینان) به دیدهٔ انصاف می‌نگریستند، افکار نارسا را ترک گفته، نیازمندانه بر سر زانوی ادب نشسته، از او یاری می‌خواستند.

آفرین بر گوینده‌یی که سرشتش از انواع شک وریب پاک و فانی (فی‌اللّه) بود. و بر پای تعظیم ایستاده و گوهر علم و معرفت را از طلای ناب حقیقت دریافت کرده است.

امّا مدعیّان معرفت ــ چون بصیرتشان در دوزخ جاویدان زندانی است ــ به اندیشهٔ خود متّکی گشته‌اند و برای شناسایی ذاتِ حق، جای پا و دستاویزی جز همین علّت‌های امکانی و صفات سلْبی و اضافی نجسته‌اند.

لیکن راهی که ایشان را است، ارتباطِ اُلوهیّت حقّ با خلق است که از عوالم حسّی ــ که به رنج و شادی آمیخته است ــ معیاری برای معرفت خدای عالَم بدست آورند.

و این که دربارهٔ خدا گفته‌اند: «خداوند بوده و هست بدون معیّتِ شیی‌ء دیگر با او.» مقصود از آن ذات الهی بطور مجرّد نیست بل که در مقام الوهیّت نیز فرد و یکتا است و مقام الوهیّتِ او (یعنی منشأ و متعلّق بودن او به موجودات از لحاظ علم و قدرت و آفرینش و أمثال آن) هر چند به لحاظ اعتبار، متکثّر و متعدّد است ولی تمام این وجوه و اعتبارات به ذاتِ واحد باز می‌گردد.[7] و تعدّدی که در صفات اضافیّهٔ او متصوّر می‌گردد، از نظر تعلّق آن به ممکنات است. پس هرگاه تعدّد و کثرت دربارهٔ جهان و افراد و اجزاءِ آن بتعبیر آید، کثرت حقیقی است (چه هر ممکنی لااقلّ از ماهیّت و وجود ترکیب یافته است تا چه رسد به سایر کثرت‌ها.) امّا کثرتی که دربارهٔ صفات خدا بکار رود ــ تنها به لحاظ مفهوم و عنوان آن است و نه از جهت مصداق و حقیقتِ آن صفات (زیرا خداوند أحَدیُّ الذّات و واحِدیُّ الصِفات است.)

و مَزَلّه و لغزشگاه گروهی از فِرَقِ مسلمان در این است که پنداشته‌اند ذاتی را که بدونِ مِثْل و نِدّ است با موجوداتی که داخل در أجناس و أنواعند و با یکدیگر متشابه و مشترکند، می‌توان قیاس کرد و آنچه دلیل و علّت و شرط و تحقّق‌بخشِ دیگر موجودات

۷ ــ عِبَارَاتُنَا شَتّی وَحُسْنُکَ وَاحِدٌ وکُلٌ إلیٰ ذَاکَ ٱلْجَمَالِ یُشیرُ

است ـــ برای ذاتِ حق نیز می‌توان استدلال کرد.

بلی هرگاه جنبهٔ الوهیّت و صفاتِ اضافی او را از آن‌رو که به موجوداتِ ممکن متعلّق است ـــ در نظر گیریم، استدلال به امور مزبور ممکن است. از این‌رو دسته‌یی براین باورند که صفاتِ حق و مقامِ الوهیّت او را از راه صفاتِ خلق می‌توان اثبات کرد و بدان استدلال نمود و عدّه‌یی نیز خلاف آن را اختیار کرده‌اند.

و هرکدام از این گروه‌ها، رأی بر بطلان دیگری داده و آن دیگری را تخطئه کرده است درحالی که مقامِ اُلوهیّت، ایجاب می‌کند که همهٔ آن‌ها را مُصیب و بر راستایِ حقّ بدانیم و علّت اختلاف عقیدهٔ این طبقات آنست که در دایرهٔ عقل محصور گشته‌اند و به مدارج عالی‌تر از آن که «شئونِ ولایت و نبوّت» است، قدم ننهاده‌اند. بر عقول و أفکار است تا بر حقایقی که این دو رهبرِ بزرگ[۸] را است ـــ بسنده کرده، از سَرِ إنصاف تسلیم و فرمانبردار آن گردند ولی نارساییِ خرد و نقصانِ دانش و عَدَمِ بینش است ـــ که أَخبار و مکاشَفاتِ نبوّت را بر اندیشه‌های سوداوی و پندارهایِ واهی حَمْل می‌کند به گمان این که با ادّله و قیاسات منطقی که در نزد خود إقامه کرده‌اند ـــ سازگاری ندارد. غافل از این که آنچه را دلیل پنداشته‌اند ـــ سفسطه‌یی بیش نیست و أخبار و إلهامات غیبی که بر قلب نبیّ إلقاء می‌شود با صراحت عقل مخالف نبوده، و با أدِلّهٔ عقلی در تعارض نیست. علاوه بر آن که حکمِ خرد در همهٔ موارد مُصیب نبوده، خطایای آن بسیار است[۹] و بالجمله أحکام عقلی، در همهٔ موارد به سرحدِّ ضرورت نمی‌رسد تا از قبول خاطر همهٔ خردمندان برخوردار گردد.

و پیامبر ما (که درود خدای بر او باد) نیز از جملهٔ خردمندان بل که تمام‌ترین و بخردترین مردمان است که آنچه را بر امّت عرضه داشته است، نه تنها نزد عقل مستحیل نیست بل که خرد نیز إمکان آن را تأیید می‌کند. از این رو انصاف آنست تا گروهی که به مقامِ کشف و درجهٔ شهود نرسیده، بر این عوالم استیلایی نیافته‌اند ـــ تسلیم دو شأن یاد

۸ ـــ منظور شئونِ نبوّت و ولایت است.

۹ ـــ وإلاّ نظریّهٔ هیچ دانشمندی در رهگذر ردّ یا مورد قبول قرار نمی‌گرفت.

شده(شئون ولایت و نبوّت) گردند تا از سعادت این جهانی و کرامت آن جهانی نصیب یافته، سود و بهره‌یی برند ولی از آنجا که «آخرُ مایَخرُجُ مِن قلوبِ الصدیقینَ حُبُّ الرِیاسةِ» جاه دوستی و مقام پرستی ــ در شمار آخرین بیرون آیندگان از دل‌های اولیایِ راستین است ــ شهوتِ مقام، مانع تسلیم آن‌ها است.

مسألهٔ چهارم ــ هرچند اندیشه و فهم پاره‌یی از خردمندان از ادراک آن قاصر است، امّا هرگاه مطالب یاد شده مورد تصدیق و تأیید واقع گردید ــ آنگاه با آن کس که ز باغ آشنایی و در شمار دوستان و یارانِ همطرازِ ما است ــ دربارهٔ آن گوییم:

معرفتِ ما[۱۰] از مقولهٔ قیل و قال اهلِ مدرسه و یا مأخوذ و مکتسب از أفواهِ رجال و یا دستاوردِ ادیبانِ دفتر باره نیز نیست بل که معارفِ ما، حاصلِ تجلّیاتی است که در سایهٔ شدّتِ غلبهٔ وجدْ و فناء فی الله بر دل ما عرضه داشتند.[۱۱] ازاین رو، معانی، برحسب تنزّل از مراتب خود به صورت تمثیل و جز آن، پاره‌یی به صورت گفت و گوی روزانه و یا حدیث شبانه، بخشی در قالب عبارت و منقول و برخی به زبان اشارت و یا در جامهٔ معقول ــ افاضه گردیده است.

مسألهٔ پنجم ــ همهٔ بخشش‌های بی‌آغاز و انجام یزدانی را می‌توان به زبان عبارت بیان داشت. با این استثنا که گاه به آشکار ساختن آن مواهب فرمان داده و زمانی به پنهان ساختن آن‌ها دستور فرموده است. ما هم به جهتِ مراعاتِ مراتبِ ادب و امانت و هم به خاطرِ سرفراز برآمدن از بوتهٔ آزمایش تا آگاهیِ کامل ــ از مواردِ إفشاء و یا کتمان ــ از بیانِ بخشش‌های یزدانی، خودداری می‌ورزیم.

و علّت آن که مقام الوهیّت قابل توصیف و استدلال است آنست که آثار او در عالَمِ وجود مشهود و مُتَراآ (= قابل رؤیت) است و بناچار وجود وجه اشتراکی باید که رابطهٔ میان دلیل و مدلول قرار گیرد و از این لحاظ تجلّیِ الهی و مؤثّر بودن او در وجود، قابل

۱۰ ــ مغز را خالی کن از إنکار یار تا که ریحان یابد از گلزارِ یار

«مثنوی ۴/بیت ۵۵۰ طبع نیکلسون»

۱۱ ــ مراد دانش کشفی است.

نظری دوست به حالم ز عنایت فرمود هرچه آموخته‌ام زان نظر آموخته‌ام

استدلال و بحث است امّا تجلّی ذاتی او درخور هیچ گونه شرح و یا استدلال نیست.[۱۲] و آثار ذاتی در نشأهٔ وجود یافته نمی‌شود که از آن به ذات لایزالش پی بریم و تنها این إمکان است که تجلّی ذاتی حقّ، نه با دلیل بل که از راه مکاشفه و تحقیق، مشهود عده‌یی از ویژگان گردد که تفضّل و توفیقی است که رفیق جمعی از أولیاء و سالکان طریق و أهل کشف و شهود است و پاداش کوشش‌های خرد نیست.

مسألهٔ ششم ــ پس از ذکر مطالب مزبور، یادآور می‌شوم که آنچه در آثار ما و یاران ما دربارهٔ امور یاد شده بیابی، بیش از آنچه در این جا ما یادآور شدیم نیست. پس دیدهٔ طمع بر بند و آرزوی اندیشه در کُنْهِ ذات مکن. زیرا

[درین ورطه کشتی فرو شد هزار | که پیدا نشد تخته‌ای بر کنار
کسانی کزین راه برگشته‌اند | برفتند بسیار و سرگشته‌اند]

و دریایی ژرف و تاریک است که ژرفای آن قابل إکتناه نیست.[۱۳] از این یَمْ، نمی بر ما ریختند و ما را به اوصاف حقّ از قدرت و قهر و محبّت و رأفت و... متّصف کردند. به همان گونه که پاره‌یی از صفاتی که درخورِ ما و جامه‌یی است که بر قامت موجوداتِ ممکن دوخته‌اند ــ آن صفات را به خدا نیز نسبت داده‌اند از قبیل شادی و ملازمت و تعجّب و حیّز و مکان و امثال آن و هر گاه تو از سرای طبیعت بیرون آمده، از حجاب خویش خود را رهایی بخشیده، از بندگی طبیعت آزاد گردی، حکمتِ صفاتی را که خداوند بر ذات

۱۲ ــ چون ذات او هویّت مخفی و یا به اصطلاح عرفا «کنز مخفی» است که جز بر خود بر أحدی ظاهر و آشکار نیست «یا مَنْ دَلَّ عَلیٰ ذاتِهِ بِذاتِه و...» و به قول جامی

وجودی مطلق از قید مظاهر | به نور خویشتن بر خویش ظاهر

۱۳ ــ

در آلا فکر کردن شرط راهست | ولی در ذات حق محض گناه است
بود در ذاتِ حق اندیشه باطل | محالِ محض دان تحصیلِ حاصل

(گلشن راز)

هرگز نرسد به کُنه معبود کسی | چون فهم کند سرّ هما را مگسی؟
از روی مَثَلْ خدا است دریایِ محیط | و آن را نکند احاطه هر خار و خسی

خویش اثبات کرده، می‌یابی که در کتاب‌های آسمانی و به زبان فرستادگان و پیامبرانش ـــ که بر آن‌ها سلام و درود باد ـــ بیان گردیده است. حکمتی که برای آن ما قابل این اوصاف و پذیرای این صفات ربّانی گشتیم که به آن موصوف بوده، آن را در ذات خود یافته‌ایم و این که آیا این قبول و پذیرش ما حقیقی یا مجازی، ذاتی یا عَرَضی، حُکمی یا حِکَمی[۱۴] است، محلّ بحث دیگری دارد.

مسأله هفتم ـــ : بیندیش «خدای تو را توفیق دهاد» که هرگاه خواستی به مقام وصل رسی ـــ تنها شرطِ آن، نظر موصولٌ به و آن کسی است که طالب وصالش هستی و نیز هر که دوستدار وصل تو است، جز به کشش و جذبهٔ تو واصل نمی‌شود.[۱۵] پس یگانه عامل وسائق از برای وصولِ تو، به او یا تجلّی او نسبت به تو همانا سرچشمهٔ کمال ویَنبوعِ وجود است که موجد تناسب بین تو و او است و این که آیا با این توصیف، به مقام ذات حق می‌توان واصل شد؟ هیهات که اندیشه‌یی است محال.

۱۴ ـــ حِکَمی: آنست که دارای حقیقتی باشد امّا حُکمی آنست که منشأ آثار وجود مستقلّی ندارد. در علم به این که کلیّهٔ موجودات ـــ آیات جمال و جلال و جلوهٔ ذات و مظاهرِ أسماء و صفات حقّند ـــ به حکم عقل و گفتهٔ حکما: «معطِی شیىء، فاقدِ آن نخواهد بود.» جای تردید نیست و قول شاعر نیز بر این نکته گواه:

ذات نایافته از هستی بخش — کی تواند که شود هستی بخش

***

آسمان‌ها و زمین یک سیب دان — کز درخت قدرت حق شد عیان

تو چو کرمی در میان سیب در — وز درخت و باغبانی بی‌خبر...

(مثنوی دفتر ۴ ص ۳۸۸ بیت ۱۸۶۹ و ۱۸۷۰ نیکلسن)

۱۵ ـــ وَکُلٌ یَدّعِي وَصْلاً بِلَیْلَیٰ — وَلکِنْ لاتُقِرُّ لَیْلی بِذاکا

و در «جمهرة الاولیاء» می‌خوانیم:

«أُنظُرْ إلیٰ قولِ الشاعر الصوفي حیث یَقُول:

وَکُلٌّ یدّعی وصلاً بِلَیْلی — وَلیلی لاتُقِرُّ لَهُمْ بِذاک

إذَا اشتبکت دموعَ في عیون — تَبَیَّنَ مَنْ بَکیٰ مِمَّنْ تُباکی

(جمهرة الاولیاء ص ۱۸۸)

مسأله هشتم ـــ: بدون تردید نیازمندی و احتیاج موجب نزول از مقام ذات است. و ساحتِ ذات از تنزّل منزّه است. زیرا مقام، مقامِ بی‌نیازی است که در این جا زمامِ اندیشه را نباید رها ساخت. زیرا دریایی مُهْلک و غرقابی مدهش است و هرچند آن را کرانه پیدا است، امّا طوفانی سخت آن را فرا گرفته و از جنبندگانِ موذی پر است و کشتی را تابِ مقاومتِ این امواج عظیم نیست زیرا که باد شُرطه با این کشتی همراه نیست و فریاد رسی سودی ندارد و ندامتی بدون جبران است. امّا هرگاه غریقی با همهٔ این شداید مواجه شد ــ سرانجامش رستگاری است (که به مقام وصل و فنا رسیده است)[۱۶] و آن که در کشتی ناظرِ این صحنه‌های دهشتناک است امّا وصول به مطلوب دست نداده نیز نجات می‌یابد و اینان در اکثریّت‌اند. چه گروندگان بسیارند امّا عالمانِ عاملِ به نیکی‌ها بسیار اندکند.

مطالبی که یادآوری کردم بخشی از مسایلی بود که درخور ذات و مقام الوهیّت و تفاوت و مقتضیات این دو مرتبه بود.

مسألهٔ نهم ـــ: مقام الوهیّت عبارت از توجّه حقّ به ماسِویٰ و تجلّی او در اسماء و صفات به سبب ظهور تعیّنات و کثرات و مقام آفرینش و مؤثّر بودن او نسبت به مخلوق است. همچنین از الوهیّت به آنچه ذات او با موجودات نسبت و ارتباط می‌یابد ــ تعبیر می‌گردد که نزد عرفا به «اسماء و صفات» عبارت شده است و همین اسماء و صفات است که منشأ آثار خلقت می‌گردد. و هرگاه نسبت این صفات از مخلوق قطع شود، اِطلاق آن‌ها بر ذات، شایستهٔ حق نیست. چون قاهر بدون مقهور مفهومی ندارد و قادر بدون مقدور فرض نمی‌شود و راحم بدون مرحوم و همچنین خالق بدون مخلوق و سایر اسماء الهی هم مشمول همین حکم است. چه اطلاق چنین أسماء اضافی به واسطهٔ اقتضای ذات امکان به سوی عدم ــ روا نیست. زیرا ممکنْ، مقهورِ وجودِ امکانی است. از این‌رو مراد از این اطلاق، استعداد قهر است و نه خود قهر و از آنجا که تجلّی نور ذات الهی مقتضی اضمحلالِ کثرات و اختفاء و استتار أسماء و صفات و بالاخره موجب انعدامِ مظاهر آن‌ها

۱۶ ــ مقام عیش میسّر نمی‌شود بی‌رنج   بلی به حکم بلا بسته‌اند عهدِ اَلَسْت

«حافظ، غزل ۵/۲۰ ــ ص ۵۶»

است. از این جهت با وجودِ ضعف ذاتی سزاوار نیست که چنین ادّعایی شود و چون تلقینِ درسِ اهلِ نظر یک اشارت است و «یَعْرِفُنا مَنْ کانَ مِنْ مِثْلِنَا» نیازی به ذکر دیگر بار آن نمی‌بینم و آن صفتی که نسبت به همهٔ موجودات عمومیّت دارد. صفت قدرت است و کیفیّت تعلّق قدرت به مقدورات و بستگی آن به مخلوقات قابل کشف و یا اقامهٔ دلیل نیست. و غیر از وصف مزبور (یعنی قدرت) که وجه امتیاز میان خدا و مخلوق است،[17] سایر صفات (ازقبیلِ علم و خالقیّت و رازقیّت و أمثال آن) از راه کشف و دلیل قابل إثبات است.

مسألهٔ دهم ـ: نخستین موجودی که مشوب به فقر[18] (و آمیخته با عدم) و به عبارت دیگر وجود مقیّد است، «عقل اوّل» نامیده شده است و به «روح کلّی» و «قَلَم أعْلیٰ» و مقام «عدل» و «عرش» الهی و «حقٌ مخلوق» نیز موسوم گردیده و همچنین «حقیقت محمّدی» و «روح ارواح» و «امامِ مبین» و «نقاوهٔ حقیقتِ» هر شيءٔ نیز برآن اطلاق گردیده است. و إطلاق نام‌های مختلف به اعتبار حقایق وجودی و مراتب کمالی که در عقل اوّل موجود است، می‌باشد. و نیمی از حقیقت صوری به گونهٔ مسموع و یا مکشوف برما مشهود است و از آن جا که «جهان» به خانهٔ صورت کشیده می‌ماند.» و انسان جلوه‌یی از عالم صورت است ـ نیم دیگرش را در قالب تجلّیات در صورت‌ها می‌توان دید که تجلّی او است نسبت به مادون خود و از آنجا که روحانیّات (ومجرّدات) استعدادِ والاتری را ادارا و از نظر کمال از عالم جسمانی ـ أقویٰ هستند ـ بدین لحاظ است که بشر به تحصیل قوای

۱۷ ـ محیی‌الدّین بر این عقیده است که موجودات در افعال خود مسخّرِ إرادهٔ حق و مجبورند. و به قولِ شاعر

ما خود نمی‌رویم روان از قفای کس — آن می‌بَرَدْ که ما به کمندِ وی اندریم

۱۸ ـ «یا أیُها النّاس أنْتُمُ ٱلفُقَراءُ إلیَ وَاللهُ هُوَالغَنِیُّ الحمید. إنْ یَشَأ یُذْهِبْکُمْ و یأتِ بِخَلْقٍ جَدیدٍ و ماذٰلِکَ عَلَی اللهِ بِعَزیزٍ» (آیهٔ ۲۵ و ۱۶) سورهٔ ۳۵ (الفاطِر) (ای مردم شما همه به خدا فقیر و محتاجید و تنها خدا است که بی‌نیاز و غنی بالذات و ستوده صفاتست. اگر بخواهد همهٔ شما را به دیار عدم فرستد و خلقی از نوبه عرصهٔ وجود آرد. و هیچ این کار برخدا دشوار نیست.)

روحانی رغبتی عظیم دارد[۱۹]. دسته‌یی به مقام وصول و کمال می‌رسند و گـردهی دیگر بـه واسطهٔ عوامل قَسْری (خلاف مسیر طبیعت) و یا موانع عرضی یا ذاتی در این نشأة (مـراد عدمِ لیاقت آنان برای وصول است) به کمال و فعلیّت خویش نمی‌رسند. امّا در دارِ آخـرت همه به فعلیّت خویش می‌رسند و قَسْری در کار نیست و امتیازِ صُوَري که بین افراد بشر در نشأهٔ آخرت یافته می‌شود مربوط به انـواع صوری است کـه بـه آن صورت‌ها مـحشور می‌شوند.

چون عقلِ اوّل را آفرید، سی‌صدوشصت نوع از انواع کـمال در او ظـاهر گشت و حق‌تعالیٰ بر حسب استعداد و قوّهٔ عقلِ اوّل، چهـل و شش هزار هزار نـوع و ششصد هزار نوع و پانصد وشش هزار نوع[۲۰] از انواع کمال و فیض وجودی بـر او افـاضه کـرد و بـه مقتضای این فیض بخشی‌ها عوالِمِ متعدّدی خلق شد و انتشار فیض از عقل اوّل به اختیار صادر نگشت بل که از راه فیضان (مانند شعاع‌ها از خـورشید کـه عالم تـاب است امّـا خورشید، نورباشی‌اش ارادی نیست، سر زد و تفاوت میان فیض ذاتی و ارادی بـه ایـنست که فیض ذاتی از سوی کسی است که کسب فیض می‌کند و فیض ارادی از فـیض بـخش است. برای مثال عالِم کلام خود را از روی اراده بـه سمع جُهّـال مـی‌رسانـد ولی رسیدن کلامِ به سمع آنان و اثر بخشیدن آن فیضی ذاتی است و از اختیارِ شنوندگان بیرون است.

توجّه به این دو فیض، ایجاب می‌کند که دسته‌یی فیض و خلقت را از طرف مُفاض

۱۹ ــ ارسطو گفته است: «همهٔ مردم، بطبیعت، دوستدار دانائیند.»
«All men by nature desire to konw.»

«تاریخ فلسفهٔ کاپلستون ج ۱ ص ۱۸۷ چاپ لندن»

۲۰ ــ تردید نیست که این قبیل اعداد به منظور بـیان تکثیر بکار رفـته و مـقصود از آن کثرتِ وجـوهِ کمال است و نه عدد مخصوص مانند این شعر جلال‌الدّین محمّد بلخی:

زانک هفتصد پرده دارد، نـور حـق ‌ ‌ ‌ پـرده‌های نـورْدانْ چندیـن طبق
(مثنوی/۲ بیت ۸۲۱ ص ۲۹۱ طبع نیکلسون)

علاوه بر آن که ممکن است به‌اعتبار کثرت ظهورات کمالی، به احتیاج به فیض از اللهَ اشارت کـند و به اعتبار وحدت مُفیض، أعیان ثابته‌اند یا کثرت اراده را مراد کرده است و نه تعیین عدد.

و مخلوق لحاظ نموده، در نتیجه به فیض ذاتی معتقد گشته‌اند[۲۱] وعُدهٔ دیگر فیض و خلقت را ارادی و اختیاری دانسته‌اند، چون از طرف مفیض و خالق وجود، تصوّر نموده‌اند. و مقام الوهیت (= انتساب خدا به موجودات) ایجاب می‌کند که نظر هر دو دسته را صواب بدانیم. هر چند هر یک از آنها براین باورند که «من مُصیبم و خصسم مُخطی»

و همین که عقل اوّل را آفرید و به وسیلهٔ آن آسمان‌ها و زمین که به «لوح الهی» موسومند، ظاهر گشت. و این عقل نیز که به «کِلک الهی» موسوم گشته است، بر صفحهٔ کاینات جاری گردید و در رأس عالَم أمر (یعنی مقام کن فیکون) قرار یافت و بدین اضافهٔ تشریفی مخصوص و موصوف گردید. و آن موجودی است که مادّی و پذیرای مادّه نیست و فیض بخشی ذاتی او و فیض بخش نسبت به مادون خویش است و با ظهور او، عقول و أنوار مُجَرَّده ظاهر گشت و در لطافت و تجرّد، عقول و انوار ایزدی با او تناسب تاّم داشتند و مَلأأعلیٰ و «عالَم امر» را تشکیل دادند[۲۲].

مسألهٔ یازدهم ــ: گفته شد که چون این عدل (عقل اوّل مستعدّ پذیرش علوم بی‌نهایت بود، به صورت غنا و کمال مطلق تجلّی کرد و از فقر ذاتی خود در برابر مقام الوهیّت بی‌خبر و در حجاب شد و حال آنکه افتقار وسیه رویی از ممکن هرگز جدا نشود..

سیه رویی ز ممکن در دو عالم   جدا هرگز نشد وَاللهُ أَعْلَم

در این موقع به حکم غیرت، به نفس نظری انداخت و با استیلای کامل و فرمانروایی عظیم از روی عشق ملکی به پرورش او پرداخت

عقل اوّل را دو فیض است: فیض ذاتی و فیض ارادی. قبول فیض نیز ذاتی و ارادی است و هر موجودی که معلول و پدیدهٔ علّتی است، این دو وجه را دارا است. یک وجه این که از علّتِ نزدیک به خود صادر گشته و از این حیث نیازمندی به او را برای خویش آشکارا عزّت می‌شمارد و وجههٔ دیگر آن که با آفرینندهٔ خویش ــ که عزیز و والا

۲۱ ــ یعنی در این مورد مخلوق از خود اختیاری ندارد و همین که وجود او متعلّق گشت و فیض هستی به او رسید، موجود می‌گردد.

۲۲ ــ البته پس از آن که نفوس کلیّه بوجود آمدند و بدین عقول توجّه یافتند.

پایگاه است ـ روبرو می‌گردد.

و أحکامِ فیض إلهی گاه از ناحیهٔ علّت و سبب نزدیک برموجودات پرتو می‌افکنند و زمانی بی‌واسطه و از طرف حق و بدانگاه که تجلّی [۲۳] الهی او را مجذوب کند، و سایط از بین می‌روند و سلطهٔ اسباب و علل از میان برمی‌خیزد و نمی‌داند که به کجا می‌رود از این رو به ذُلّ و إفتقار إلیٰ الله ـ تعالیٰ ـ محکوم است و تجلّی دریایِ فیّاضِ الهی او را است که او را بی‌واسطه برخوردار و مشمول فیض خویش گردانیده، وی را به بارگاه خاصّ خویش فراخوانده است و از جهت فیض ارادی إلهی که در سایهٔ اراده و مشیّت او نثار گردیده ـ عقلِ جزئی از میان رخت برجسته، با افتقار به اصل خویش و موجدش بازگشته و راه این ننگ و نامِ خاصّ را بر خویش بسته داشته است و خداوند به نام «قُدّوس» ظاهر گشته است. و خداوند بر او فرمان رانده است که در قلمروِ فرمانروایی حقّ قرار گیرد تا جلوه‌یی از جَلَوات وجود خویش را بروی آشکارا گرداند و چون او را به خویش فراخواند به پیشگاه حضرتش بار یافته، به خدمت می‌پردازد و به کمال مطلوب که نیازمندی به او است ـ سرافراز می‌گردد.

پس چون هر آفریده‌یی راهی به سوی خدایِ سُبحان دارد. از این رو هر مخلوق را روا است که دو جنبه را دارا باشد: نیازمندی و بی‌نیازی. نیازمندی و فقرِ او آنگاه است که به مبدأ توجّه کند و به امکان ذاتی خود پی بَرَد و غنا و بی‌نیازی او زمانی است که خود را مؤثّر در عالم و سَبَبِ دیگرْ موجودات بداند و هرگاه در چنین حالتی از فقرِ ذاتی خود نسبت به غنیِّ مطلقْ غفلت ورزیده ـ راه بی‌نیازی به سوی او بسته و به فقر محض باز می‌گردد.

مسألهٔ دوازدهم ـ: و از این وجه و رابطهٔ نهائی، کلیّهٔ آثار از موجودات بسیط و مُرَکّب و عالَم عِلوی و سِفلی و موالید سه گانه از معدن و نبات و حیوان ظاهر می‌گردد. و این آثار مختلف است. برخی از راه اراده و عزم و نیّت صادر می‌گردد (مانند أفعالِ انسان و حیوان) و برخی أثر طبیعیِ موجودات است مانند دواهایِ ملیّن و یا قابض و علّت آن جهت تأثیری است که از جنبهٔ الوهیّت صادر می‌گردد.

۲۳ ـ ما ینکشف القلوب مِنْ أسْرارِ الغیوب.

و پاره‌یی از آثار ناشی از این موجودات، حسّی و پاره‌یی روانی و نفسانی است و برخی از این خواصّ در نفس انسان در اثر خاصیّتی دیگر که در نفس است ــ هویدا می‌گردد. برای مثال سکّه‌یی را مشاهده می‌کند و اثر این ملاحظه در نفس نیرو می‌گیرد به طوری که برای أخذ آن، جسم را تحریک می‌کند از این رو آنچه وسیلهٔ حرکت نفسانی می‌شود یا نفاستِ جوهرِ سکّهٔ دینار است یا برای ارتفاع احتیاج عامهٔ ــ بدون توجّه به نفاستِ جوهَرِ آن ــ است و یا این که از آن رو که نام حقّ بر آن منقوش گردیده است ــ پارسایانی را که دارای زهدی راستین اند ــ وامی‌دارد که سکّهٔ دینار را با خود داشته باشند و خاستگاه این انگیزه‌ها و سائق‌ها ــ نفس و روان است. امّا آثاری که در نفس جلوه می‌کند ــ از اشیاءِ خارجی است.

مسألهٔ سیزدهم ــ: به بیان فوق روشن گردید که آثاری که در اشیاء مشهود است از نظر ارتباط آن‌ها بامبدأ و جهت الوهیّت و مؤثّر بودن حقّ در آن‌ها است و چون این آثار موهم این است که به همهٔ اشیاء، سِمَتِ الوهیّت و مؤثّر بودن دهیم از این لحاظ فرمان داده است که «وقضی ربّک ألاّتَعْبُدُو اِلاّ إیّاهُ»[۲۴] «وخدای توحکم فرموده که جز او هیچکس را نپرستید» که این قضایی درست و حکمی قطعی است وإلهُکُمْ إلهٌ واحِدٌ[۲۵] «وخدایِ شما، خدایِ یکتا است »وچنانچه این آثار در موجودات مشاهده نمی‌شد و حجاب أسرار برابرِ دیدگان نبود، فرشتگان و کواکب و کرات و عناصر و حیوانات و گیاهان و سنگ‌ها و آدمیان هرگز مورد پرستش قرار نمی‌گرفتند خلاصه این که مردم آثار طبیعی را از اشیاء مزبور مشاهده کردند و نتوانستند به علّتی آشکاریانهان منتسب سازند. و از این رو به خدایی و معبودیّت آن‌ها معتقد گردیدند و پرستندگان در اضافه و نسبت این آثار به اشیاء معبود خویش بخطا رفتند. چه معبود آن‌ها در واقع مؤثّر حقیقی بود امّا در تطبیق آن بر معبودهای باطل باشتباه افتاذند و همین خطا، شقاوت أبدیِ آنها را موجب آمد.

ارباب تحقیق این خطا را از عقل برطرف ساخته‌اند. چه این آزمایشی از ناحیهٔ

۲۴ ــ قرآن کریم سوره ۱۷ (الأسْری) آیهٔ ۲۲

۲۵ ــ قرآن کریم سورهٔ ۲ (البقرة) آیهٔ ۱۶۳

الهی است که پاره‌یی از موجودات را بزرگ‌تر جلوه داده است تا دسته‌یی در اثر شقـاوت ذاتی به ضلالت منسوب گردند و عدّه‌یی به هدایت گـرایند: «لِیُضِلّ مَـنْ یَشاء وَیـهْدِي مَـنْ یَشَاءُ.»[۲۶] (لیکن هر که را بخواهد، گمراه گذارد و هر که را بخواهد، هدایت کند.)

و برخی از این عَبَده، پافراتر نهاده، گفتند پرستش ما این خدایان را به منظور تقرّب به مقام إلهِ عالم است و این خدایان معبود و مألوهِ بالاستقلال ما نیستند. «مانَعْبُدُهُمْ» إلاّلِیُقَرِّبونآإلیَ اللهِ زُلْفی»[۲۷] (ما آن بتان را نمی‌پرستیم مگر برای آن که ما را بـه درگـاه خـدا مقرّب گردانند.)و گویی که این معبودان ظاهری را در بانان و وزیرانِ درگاه حقّ دانسته‌اند و هرگاه این طایفه آثاری را که علّت پرستش است در خود ملاحظه می‌کردند، فـقط خـود را می‌پرستیدند امّا وجود آگاهی بر مراتب ناتوانی و کـاستی و نـابودی آن‌ها، تـحقّق بـسر عبودیّت آن‌ها را دشوار ساخت و هر گاه آنچه را گفتیم بـرایشان روشن مـی‌گـردید ــ بـه عبادت بر الوهیتّش بواقع اختصاص نمی‌یافتند.

نتیجهٔ سخن ما این که تنها الوهیَتْ ــ علّتِ بر اطلاق عبودیَـت است و ایـن کـه در قرآن کریم فرموده است: « وإلهُکُمْ إلَهٌ وَاحِدٌ» و «قَضَی رَبُّکَ ألاّتَعْبُدُوا إلاّ إیّاهُ»

قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد. چه هر که بـر وجـوه إلهیّت حـقّ آگاهی یابد جز وجه و أثرِ حقّ را مؤثّر نداند و سر تعظیم به موجودی دیگر فرود نـیاود و آن که از این معنی غافل باشد ــ موجودات را به عنوان‌وجه‌حقّ می‌پرستد و بـه همین نسبت کیفر می‌یابد. چه او مشرک است.

مسألهٔ چهاردهم: باید دانست که معبودهای باطل از پرستندگان خـود بـیزارند و از آنان تبّری می‌جویند امّا از آنجا که پرستنده ــ جز به خَرْق عوائـد و تـرک دوست دیـرینه نمی‌تواند شنید و پرستندگان، خود حجابِ خودند ــ بیزاری آنان را ادراک نـتوانند کـرد مگر در نشأهٔ آخرت که حجاب‌ها کنار رود. خدای بلندمرتبه در قرآن کریم مـی‌فـرماید:«إذْ

۲۶ ــ قرآن کریم سورهٔ ۱۶، ۳۵، ۷۴ (النحل/۹۳ فاطر/۸ المدثر/۳۱) (آیهٔ ۹۳، ۸، ۳۱)

۲۷ ــ قرآن کریم سورهٔ ۳۹ (الزُمُر) آیهٔ ۳ (ما آن بتانرا نمی‌پرستیم) مگر برای این کـه مـا را بـه درگـاه خدا نیک مقرّب گردانند.

تَبرَّأَ الَّذینَ اتُّبعوا مِنَ الَّذینَ اتَّبعوا.»[۲۸] «هنگامی که بیزاری جویند رؤسا و پیشوایان باطل از پیروان خود.» و بیزاری آن‌ها از پرستندگان در این است که گویند ما جز تـو را نپرستیم و هرگز معبود آنان نیستیم و از کیفر بیمناکیم که پرستشگران به اضافـه و نسبت آثـار بـه مـا پرداختند و پاسخی که می‌شنوند آنست که هر چند راست مـی‌گـویید امّـا شما را بـدون بصیرت وعَلَی ٱلعَمْیا وسیله‌یی برای عبادت قرار دادند و آن‌ها را به خـاطر ایـن کـوردلی‌ها مؤاخذه خواهیم کرد «مَنْ کانَ فی هٰذِه أعْمَی فَهُوَ فِـی ٱلاخِـرَةِ أعْمَیٰ وأضَلُّ سَبیلاً.»[۲۹] «هر که در این جهانِ دنیا نابیناست ــ در عالَم آخرت نیز نابینا و گمراهتر خواهد بود.»

از این رو ایشان در دنیا و آخرت از معرفت محرومند و به قصور فهم کیفر می‌یابند و أخذ و عقوبتِ الهی آن‌ها را از آن جهت است کـه از روی ستمکاری بـر بـندگان ــ الوهیَّت را با افترا به مخلوق نسبت داده‌اند و بدین لحاظ کیفرِ الهـی، عادلانـه و در واقـع إحقاق حقّ غیر است که مستلزم کیفرِ نادان نیز به گونه‌یی است کـه بـه خـاطر پـیروی از هوایِ نفس ــ بدان استشعار و استبصاری ندارد. زیرا خدای از آنچه مربوط به حقوق مـا است ــ در می‌گذرد امّا از آنجا که شِرک، از مظالِمِ عِباد است و از حقوق إلهی نـیست ــ تا از آن در گذرد ــ از آنچه با شأن و مرتبهٔ او مربوط می‌گـردد ــ در نـمی‌گـذرد و صفـتِ الوهیَّت ــ تنها زیبندهٔ ذاتِ او است.

معبودها نیز بر دو گروهند: جمعی نـیکبخت و بـرخی بـدبخت. نـیکبخت، رستگار است امّا تمثال معبودانِ باطل به همراهِ پرستندگان آن‌ها در دوزخند و هرگاه مُفاد ایـن آیـه که «لایُسْأَلُ عَمّا یَفْعَلُ وَهُمْ یُسْأَلونَ»[۳۰] «او بر هر چه می‌کند، بازخواست نشود، ولی خلق از کردارشان بازخواست می‌شوند.» نبود واقع أمر این بود کـه از آنـجا کـه پـرستشگران در واقع حقّ و فاعل مؤثّر شیء را پرستیده و معبودان مذکور جز سرابی گـمراه کـننده بـیش نبوده‌اند ــ از این رو آثار خدایان باطل در قیامت محو می‌گردید.

۲۸ ــ قرآن کریم سورهٔ «البقرة» (۲)، آیهٔ ۱۶۶

۲۹ ــ قرآن کریم سورهٔ «الأسری» (۱۷)، آیهٔ ۷۲

۳۰ ــ قرآن کریم سورهٔ «الانبیاء» (۲۱)، آیهٔ ۲۳

مسألهٔ پانزدهم ــ سزاوار اُلوهیَتش آنست که در گیتی بلا و عافیت و خیر و شرّ هر دو موجود باشد [و از آنجا که به حکم لزوم سنخیّت و تناسب بین علّت و معلول ــ شرّ مطلق و شرّ غالب بر خیر از مبدء صادر نگردد بنا بر این کلیّهٔ موجودات صادرهٔ از مبدء یا خیر مطلق‌اند یا خیر آمیخته به شرّ قلیل‌اند. و چون نسبت شرّ قلیل مستقیم به مبدء وجود ــ محال و مخالف قوانین الهی است از این رو شرور قلیله از لوازم فعل و انفعالات و بروز آثار و کمالات آن‌ها بوده و شرور قلیله ــ از لوازم خیراتِ کثیره‌اند و لوازم هر چیز طبق قانون جعل، مجعول به جعل او و بِالْعَرَضْ منسوب به مبدء وجود خواهد بود. برای مثال دم مار و نیش عقرب که در نظر عامه منفور و از جنس شرور بشمار می‌آید در نظر فیلسوف الهی، از مظاهر قهر وجود است که بدین صورت و در این شکل اثری از آثار قدرتِ هستی مطلق را نشان می‌دهد. و غایة الأمر بروز اثر و ظهور قدرت در این موجود و بدین صفت أحیاناً باعث سلب صحّت و فقدان کمال از موجود دیگری و یا مانع نشو و ارتقاءِ او می‌گردد. بدیهی است که سَلْبِ صحّت و فقدانِ کمال از دیگری از آن جهت شرّ است که منتهی به عدم و یا نقصان وجود می‌گردد.]

و در غیر این صورت پاره‌یی از اسم‌های الهی بی‌اثر می‌ماند که این محال است و ممکناتِ هر کدام به موازات اسمی از اسماء مؤثر خداوندی قرار یافته‌اند (برای مثال بعضی به موازاتِ إسمِ مُنْعِمْ و برخی در مقابل اسم منتقم و یا قابض و باسط و امثال آن) که بجز اسماء ذات ــ ما را به کُنهِ ذات راهی نیست مگر آنچه به صفات سلبی و یا برخی أسماءِ کمالیّه مربوط شود از قبیل سمع و بصر که از لحاظِ اثر، به ممکنات تعلّقی ندارند.

مسألهٔ شانزدهم ــ در شگفتم از آن دسته‌یی که از مقام خود تجاوز کرده، حدّ خود را نشناخته، پای بیرون کرده از حدّ گلیم، و خود را از خدا به خود شناساتر دانسته‌اند؟! دسته‌یی از تشبیه او به مخلوق به خدا پناه برند و گروهی دیگر به گونه‌یی از تنزیه او احتراز کنند که به تعطیل (ترک عبادت) می‌انجامد و تشریفِ تشبیه را از معبود بدر می‌آورد. در حالی که اگر حقّ علم و عرفان را براستی ادا می‌کردند از تنزیهِ بنده خودداری، و از تشبیه بیزاری میجُستند و گفتار آن که گفته است:

[(خدا) بر آنکه او را برگزید و در خدا فانی شد ــ چهره کرد ــ و چون فانی فی الله گردید ــ گویی وجودِ (بشری) نداشت چه ظهور حقیقت با فنای طالب ملازمت دارد.] تردیدناپذیر بود.

و صحّت قولِ آن که گوید: «سبحانی و أناالله = ذاتِ من مُنَزَّه است و (العیاذُ بالله) من خدایم» و أمثال این قبیل سخنان نیز راست می‌آمد.

هر چند جماعتی، معتقدانِ به این قبیل سخنان را تکفیر نموده‌اند و عده‌یی نیز به تأویل اقوالِ آنان پرداخته‌اند به همان کیفیّت که أخبار تَشبیه را نیز تأویل کرده‌اند و ما نیز اعتقاد به تأویل أخبارِ تشبیه داریم امّا به تأویلِ ألفاظ فوق نمی‌پردازیم. چه اینان نخست از تشبیه بیزاری جُستند و آنگاه قایل به تنزیه گردیده، به دگرگون ساختن مبانیِ ظاهری أخبار پرداختند امّا از تنزیه در حقِّ مخلوق بیزاری نجستند. و بدین حال ــ آنچه به موجودِ مُحْدَث می‌زیبد و متناسب با موجود است ــ (به استناد آنچه اینان با گفتارِ صِرفْ بر زبان آوردند) دربارهٔ حقّ نیز قایل گردیدند (یعنی حقّ را با میزانِ خلق سنجیدند). چه الفاظ، قابلیّت أشکال و صور گوناگون و پذیرش توجیه و ظرفیّتِ تعدّدِ معانی را دارا است. و تنزیهِ ذاتِ حقّ در این مسأله برتر از تشبیه نیست. امّا خرد عامّهٔ مردم از إدراک غوامض أسرارِ الوهیّتْ قاصر و دیدهٔ بینشِ آنها نارسا است.

از این شگفت‌تر آن که طایفه‌یی از این قبیل مردمان از تشبیه به سوی تشبیه می‌گریزند و آن را تنزیه و تسبیح حقّ نام می‌نهند و با آرایی که دارند خود را مضحکهٔ خردمندان می‌سازند! اینان از تشبیه عدول نکرده، از مَعانیِ مُحْدَثِ ذهنی خویش رویگردان نبوده، به معانیِ بر تافتهٔ ضمیر خویش متکّی‌اند و آنگاه از تشبیه معانی ذهنی به تشبیه دیگر معانی می‌پردازند و نام این عدول را «تنزیه» می‌نهند! چه کاسهٔ وجود آنها (به حکمِ مقامِ عشق را درگه بسی والاتر از عقل است) ــ ظرفیّت قبولِ معانی الهی را فاقد است. چه وجود حق تعالی اگر در ظرف وجود و ظرفیّت إدراک محدود آدمی ریخته شود ــ ذاتش مشتبه گردد و مصداق حال آنها است:

با کدامین پای ای کِرمِ زمین! می‌روی بالای چرخ هفتمین

چه هر گاه به دایرهٔ تحقیق پای نهند و کشف بر خویشتن روا ندارند و اذعان کنند که خدای سبحان، صفات و أحکامی را بر ذات خویش در کتاب‌های آسمانی و بر زبان سُفَرا و أنبیاء ثابت کرده است و چون ذاتِ مقدّسش بر أفهامِ همهٔ خلایق پوشیده است و شناخته نمی‌گردد و این أحکامی است که با دانش محدودِ بشری برای ذات (حق تعالی) قائلیم و جهل به حکم، بر جهل بر ذات نزدیک‌تر است. چه حقیقتِ نسبتِ این حکم برای ذات حقّ شناخته نمی‌شود مگر این که خود ذات شناخته شود و چون معرفت به ذات ممکن نیست، از این رو أحکامِ راجع به ذات نیز شناختنی نیست و پس از این تمهید ــ از تشبیه سرباز می‌زدند و بر حکم تنزیه خرده نمی‌گرفتند، بل که به میزان معرفتی که خدای متعال ــ خود را بدان وصف کرده است ــ گردن می‌نهادند.

آورده‌اند که یکی متقدّمان را از معنی إستواءِ بر عرش پرسیدند. پاسخ داد: معنای إستوا معلوم امّا کیفیّت آن مجهول است و ایمان بدان واجب و پرسش از کیفیّت آن، بدعت است.

از این رو ما و پیروانِ ما ــ که در طریق علمِ ذوقیِ شهودی راه می‌سپارند ــ طیّ طریق در مسیر فوق را رها ساخته، گوییم ذاتِ حق را به مقام شهود می‌توان دریافت امّا از راه دلیل نمی‌توان و وصلی است امّا وصفی نیست. زیرا هویّتِ مخفی با حقیقت ذات همواره همراه بل که عین او است و از این رو عارف گوید: او نیست مگر او. و هویّت او را به او اثبات می‌کند. امّا ما پیروِ راهی دیگر ــ که سزاوارِ الوهیّت او است و با ذاتِ او نیز منافات ندارد و ما را به‌تر به حقیقتِ مقصود می‌رساند ــ هستیم. که ما را به معرفتِ شهودی برساند تا صحّتِ أحکامِ ذات و حقیقتِ حکم بر آن که به شهود رسد ــ روشن گردد. از این رو در راه معرفتِ شهودی قدم بردار و ببین.

و آنچه در «صحیح مسلم» آمده است که الوهیّت قابل تحوّل و دگرگونی است و در قالب عقاید و معارف، متصوَّر می‌تواند شد ــ راست است و اعتقاد طایفهٔ مشبّهه و دیگران نیز چنین است و به هر حال هر طایفه را این مقدار ادراک دربایست است که تجلّیات الوهیّت در صُوَرِ باور داشت‌ها ظاهر می‌گردد و پیدا است که این مسأله نه به ادراک کننده

بل که به مُدْرِک، راجع می‌شود. چه حقایق را ثبات است و دگرگونی را بدان راه نیست. و از این رو هر که از راه ما بیرون رود و از ما روی برتابد و به دیگری روی آرد ــ کاستی و نقص دارد. زیرا همه جا عکس رخ یار توان دید و

از همه محروم‌تر خفّاش بود کاو عَدوی آفتابِ فاش بود

و از این رو عالَم تبدُّل و تمثُّل را «برزخ» نامیده‌اند زیرا حدّ واسطِ حقایق جسمانی و روحانی و پیوند میان صُوَر و معانی است و از این جهت به تجلیّات معانی که در ارتباط جدایی‌ناپذیر و بی‌وقفه با صُوَر هستند ــ «مقام وَسَطْ» داده‌اند.

و در طیِّ داستانی یکی از عارفان بدین مقام اشارت کرده است که سلسلهٔ سند روایت را به «سری‌ء» می‌رساند. که «جنید» گفته است. از سری شنیدم که گفت: از «غُلیم أسْوَدْ» شنیدم که گفت:«هر که در طلب چیزی برآید و به سوی چیزی قابل رؤیت و در دسترس رود ــ از او می‌گریزد و هر که دست از طلب بداشت و آن را ترک گفت ــ به سویش آید و به او روی آورد.» گفتم چگونه چنین چیزی ممکن است؟ گفت: در آن هنگام آن شخصی که در طلب برآمده است ــ می‌پندارد که به کار و کوشش آن چیز را طلب کرده است و دیگر در اندیشهٔ تأمین زندگانی خویش نخواهد بود این بگفت و تمامت این آیت را بر خواند:«قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَاللهُ سَمْعَكُمْ وأَبْصارَكُمْ وخَتَمَ عَلىٰ قُلوبِكُمْ.»[۳۱] (بگو ای پیغمبر، اگر خدا گوش و چشم‌های شما را گرفت و مُهر بر دل شما نهاد (تا آن که کر و کور و جاهل شدید.)...

(من با شنیدن این آیه و سخنان) اشتغال و کسب را ترک گفته، توکّل به خدای را پیشه ساختم و اکنون اگر به این عمود دست زنم طلا می‌شود و به آن عمود دست زد و بی‌درنگ طلا شد.

سپس فرمود ای سری این أجسام تغییر نمی‌یابند امّا تو به خاطر ایمانی که به پروردگار خود داری، آن‌ها را بدین صورت می‌بینی و کیفیّت دیدن یعنی صورت مشهوری که برای بیننده حاصل می‌گردد نیز به همین ترتیب است.

۳۱ــ قرآن کریم سورهٔ ۶ (الأنعام)، آیهٔ ۴۶

و از این جا دسته‌یی از قلمرو تحقیق إنحراف جستند و گفتند در عالَم، چیزی جز محسوسات نیست. و جهان را، خدا پنداشته و خدا را عین جهان دانستند. و سببِ حصولِ این دیدگاه به خاطر آن بود که حقِّ تحقیق را أدا نکرده و از رویِ دانش و از سر بینش به إثباتِ هر حقیقتی در جای خود نپرداختند چه اگر از سَرِ علم و إطّلاع به إظهار نظر می‌پرداختند ــ چنین نمی‌گفتند.

از این رو بر آن که خود را توصیف کرده است (یعنی برای خدا) توجیه أخباری را که مربوط به تشبیه است ــ رها کن و اگر خود أهل تحقیق و پژوهش و بینش نیستی، (به حقّ محوّل کن) و دربارهٔ آن سخن مگوی. زیرا در غیر این صورت ــ به خاطر آن که به عدمِ تشبیه معتقد گردیده‌ای ــ گوهرِ وجود خویش را تباه ساخته‌یی و از آن رهایی نیافته‌یی، و به مخلوقی او را مانند درده‌ای که مرکَّب (یعنی ترکیبی از ماهیّت و وجود است) است و تو او را به مخلوقِ معقول (تشبیه صفات حق به مخلوق) مانند ساخته، او را مخلوقی مادّی پنداشته‌یی! و «ممکن» را کجا رسد که با «واجب» در حُکم (یعنی أوصاف) جمع شود!؟

مسألهٔ هفدهم ــ ادراک‌کننده و نیز آنچه إدراک می‌شود بر دو قسم است:

۱ ــ آن که به علم إدراک می‌شود و به خاطرِ امکان تخیّل آن می‌توان صورت مرئیّ آن را در قوّهٔ خیال نگاهداشت.

۲ ــ و آن که تنها به علم إدراک می‌شود امّا نیروی تخیّل با آن همراه نیست از آن رو که جسم و جسمانی نیست (مانند علمِ خدا و فرشتگان و علم انسان نسبت به حقایق کُلّی.)

مدرَکْ نیز بر دو نوع است:

الف: مدرَکی که از روی عادت دارای صورت است. این نوع از آن جهت که نیروی علم و تخیّل هر دو را دارا است، قابل ادراک است و آن که قوّهٔ تخیّل ندارد ــ تنها معنیِ آن را درک می‌کند

ب: و مَدْرَکی که قابل تخیّل نیست از این لحاظ است که دارای صورت نیست لیکن فقط قابل إدراک است و آن کسانی که دارای علم وَهْبی هستند نیز بر دو دسته‌اند:

دسته‌یی که حیات آن‌ها محسوس است و دسته‌یی که برحسب عادت، حیاتشان پنهان و مخفی است که البته قابل تخیّل نیست و بجز آنچه برشمردیم ــ چیزی دیگر وجود ندارد. از این رو سراسرِ وجود زنده و گوینده و (به زبان استمداد) ناطق به عظمت خدای ــ سبحانه ــ است. اگرچه هر یک از مظاهر وجود، بنا به تفاوت در حقیقت وجودی ــ در کیفیّتِ ظهور نطق مختلف‌اند. خدای فرماید:

(تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰواتُ السَّبْعُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فيهِنَّ)[۳۲] «هفت آسمان و زمین و هرچه در آن‌ها است به ستایش و تنزیه خدا مشغولند.» از این رو سخن خدای «هرچه در آن‌ها است» مانند این است که گوید «اَهْلِ هفت آسمان و اَهْلِ زمین» و با این شیوهٔ بیان، احتمالِ صحّت قول آن که را که بگوید مضاف را حذف و مضاف‌الیه را جانشین آن ساخته است، از میان برده است. از این قبیل سخنان در کلام حق آمده است: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتي كُنَّا فيهَا وَالْعِيرَ)[۳۳] «و از آن شهر و از آن قافله که ما در آن بودیم، حقیقت را جویا شو.» که مراد پرسش از اهالی قریه است.

و سخن پیامبر (ص) در اشاره به کوهِ اُحُدْ که «این کوه دوستدار ما است و ما دوستدار او.» و دیگر گفتار او که فرمود: «صدای مؤذّن به هر تر و خشکی رسد، دربارهٔ او شهادت می‌دهد.» و این که فرموده است: «هیچ جنبنده‌یی نیست مگر این که روز جمعه از ترس قیامت صیحه می‌زند و فریاد سر می‌دهد.» همهٔ این امور ایجاب می‌کند که موجوداتی که به نظر صامت‌اند از حیات و علم برخوردار باشند لیکن چنان که گفتیم بر اُفهام و عقولِ افراد عادی پوشیده است. امّا حیات و علم و نطق آن‌ها بر نبیّ و ولیّ، با خرق عادت ــ آشکار می‌گردد. از این رو همهٔ موجودات به تسبیح و تقدیس و حمد او ناطق‌اند ولی شما به تسبیح آن‌ها آگاهی ندارید یا این که علم به علم ندارند. و خدای نسبت به کسانی که این آیات را از معنای اصلی تأویل کرده و دگرگونه می‌سازند، بردبار است و از این روی آن‌ها را نمی‌گیرد و مؤاخذه نمی‌کند و با آمرزش خویش از گناه آن‌ها درمی‌گذرد ــ چه

۳۲ ــ قرآن کریم، سورهٔ «الأسْرىٰ» (۱۷)، آیهٔ (۴۴)

۳۳ ــ قرآن کریم، سورهٔ «یوسف» (۱۲)، آیهٔ (۸۲)

اینان تنها به ادراک از راه سخن و گفتار پای بندند. (تنها از یک بُعدِ شنوایی برخوردارند.)

مسألهٔ هجدهم ــ از آنجا که هر معلومی قابل تصوّر نیست و هر عالمی نیز متصور نیست (یعنی صورت در او نقش نمی‌یابد مانند خدا) از این رو علم عبارت از تصوّر و صورت حاصل از شیء نیست. و آن که علم او به وسیلهٔ صورت اشیاء حاصل می‌گردد، این تصوّر از لحاظ علم او نیست بل که از جنبهٔ تخیّل او است که نیروی تصوّر است ولی آن که نیروی تخیّل ندارد ــ اشیاء را به صورت درک نمی‌کند بل که حقیقت آن‌ها را درک می‌کند. چه هر معلومی قابل تصوّر نیست زیرا در واقع و نفس امر، معلوم، پذیرایِ صورت نگردیده است. و هرچند علم به آن حاصل گردیده است امّا قابل تصوّر نبوده است. از این رو، دانشِ برأساسِ پندار یا تصوّرْ بنیاد وجود ندارد و علم عبارت از تصوّر نمی‌تواند باشد.

مسألهٔ نوزدهم ــ به نظر ما و پژوهندگانی از قبیل ما ــ مخلوق ــ از آن جهت که «ممکن» است ــ دارای قدرت و اختیار نیست. چه فاعلی غیر از خدای ــ تعالی ــ که خالق أفعالی است که برأی‌العین بر دستِ آدمیان و جز آن‌ها مشهود است ــ نیست و پس از ظهور دلایل قدرت خداوند بر دست بندگان ما به قدرت خداوند استدلال کردیم و مخلوقات از آن رو که ممکن‌الوجودند ــ خرد آن‌ها هیچگونه تأثیری در أفعال ندارد. از این رو چگونه می‌توان برای موجود حادثی که اثر وی بواقع زایل می‌گردد ــ به اثباتِ قدرت پرداخت؟ و «حادث چگونه درک نماید قدیم را؟»

مسألهٔ بیستم ــ ما به اقامهٔ دلیل بر اثبات یگانگی خداوند نیازی نداریم زیرا بشهود رسیده‌ایم و بدیهتِ عقل و مقام شهود ما را از ستیزه‌جویی دربارهٔ خدای و یگانگیش بی‌نیاز می‌سازد امّا در مقام جدال با مشرکان گوییم ما و شما بر خدای یگانه اتّفاق داریم و بر شما مشرکان است که بر خدای دیگر دلیل آورید. از این رو آن‌ها به إقامهٔ دلیل مُکَلَّفند و نه ما.

مسألهٔ بیست‌ویکم ــ حیات و علم و قدرت و سایر أوصافِ کمالی خداوند ــ

عناوینی است که به ذاتِ او نسبت داده شده است و یا صفات سلبی است که بدان موصوف گشته است ولی مفاهیمی از قبیل علم و حیات و جز آن، زاید بر ذات نیستند. زیرا خداوند در مقامِ ذات کاملِ مطلقْ است و هرگاه این اوصاف زاید باشد ـــ ذات او به این اوصاف نیازمند می‌گردد و نقص ذاتی لازم می‌آید و نقص در ذاتِ او مُحال است. و کمال ذات به صفاتِ زاید نیز محال.

مسألهٔ بیست‌ودوم ـــ ذاتِ حق اگرچه واحد است ولیکن دارای نسبت‌های متعدّد است که به اعتبارِ تعدّدِ تعلّقات متعدّد می‌گردد و این که گویند خداوند نسبت به فلان دانا است و نسبت به بَهْمانْ توانا است و افزاینده است بر دیگری و امثال آن نسبت‌هایی از این قبیل که به او داده می‌شود، در شمار صفات او است.

مسألهٔ بیست و سوم ـــ صفات ذاتیِ أشیاء، عینِ آن‌ها است و صفات غیرذاتی، تابع موصوف است و بالاستقلال به وجود و عَدَم موصوف نیست و هرچند معلوم است امّا قدرتی ندارد تا بنفسه و بخودیِ خود موجود یا معدوم باشد. مانند: حیّز و مکان خواستنِ جوهر جسمانی و پذیرشِ أعراض و ترکیب پذیرفتن جسم از طول و عرض و عمق و مانند آن.

مسألهٔ بیست‌وچهارم ـــ عدم را به ذات و جوهر موجودات ـــ پس از تحقّق به وجود ـــ راه نیست. ولیکن أعراض و صُوَر و أشکال و رنگ‌ها پیوسته در جوهر «خَلْعْ و لَبْسْ» می‌کنند. یعنی موجود و معدوم می‌گردند. پس جوهرِ عالَم ـــ هرچند از حیث أشکال و صُوَر، تغییر می‌پذیرد امّا فنا را بدان راه نیست.[۳۴]

مسألهٔ بیست‌وپنجم ـــ جهان در مرتبهٔ وجود، خالق خود نیست و میان آن دو (جهان

۱ ـــ در حاشیهٔ نسخهٔ صف آمده است: «و از این رو موجودات پیوسته فقیر و نیازمندند و خدای ـــ آفرینندهٔ جاودان است.»

۳۴ ـــ وجود و حیات انسانی، و نیز سایر موجودات إمکانی پیوسته و آن به آن در تغیّر و تبدّل و تازه‌بتازه شدن است، و فیضِ هستی که از مبدأ هستی‌بخش به ممکنات می‌رسد دم‌بدم و لحظه به لحظه نو می‌شود و تغییر می‌یابد. یعنی بطور «خلع و لبس» آنچه در «آنِ» سابق بود، بکلّی معدوم می‌گردد و در «آنِ» لاحق حیات جدید و وجود تازه که مماثل با حیات و وجود سابق است به ما می‌رسد نه این که هستی بعینه و بدون تغییر، ثابت و پای برجا مانده باشد. همان طور که جلال‌الدّین

و خالق آن) نیز جدایی نیست بل که ارتباطِ جهان با خدا ــ ارتباطِ ممکن با واجب و ربطِ مخلوق به خالق است. از این رو جهان در مرتبهٔ ثانی از وجود قرار دارد و باری‌تعالیٰ در مرحلهٔ أولیٰ. و از لحاظ مرتبه نیز با یکدیگر شریک نیستند و تمثیل آن مُفادِ «وللهِ ٱلمَثَلُ ٱلأَعْلیٰ»[۳۵] خدا (و خداشناسان) را پسندیده و عالی‌ترین اوصافِ کمال است که دو نقطه از مکان که با یکدیگر مجاور و هر کدام حیّز جسمی هستند ــ هیچ‌یک در مرتبهٔ دیگر قرار ندارند و بین آن دو مکانی مشترک نیست. و این مثال برای تقریب ذهنی است و عبارتْ ــ گنجایشِ بیش از این تعبیر را ندارد. و مُعتَقَدِ دیگری نیز هست که بین

عمر همچون جوی نو نو می‌رسد　　　مستمری می‌نماید در جسد

(مثنوی، دفتر ۱ / ابیات ۱۱۴۵ ــ ۱۱۴۶ نیکلسون)

هرچند صدرالمتألهین در بیان «حرکت جوهری» خویش به آراءِ محیی‌الدّین عنایت و توجّه داشته است امّا تأمّل در مدلولِ مسألهٔ بیست و چهارم (کتاب المسائل) أنکار می‌سازد که محیی‌الدّین مخالفِ حرکتِ جوهری است.

اصل و ریشهٔ کهن «حرکتِ جوهری» که در فلسفهٔ ملاّصدرا بارور شده و شهرت یافته، همان قاعدهٔ تجدّد امثال و تبدّل أمثال است که از دیرباز مابین عرفا و صوفیّه معروف بوده است و عمدهٔ مشکلات و اعتراضات که بر حرکتِ جوهری شده است، بخصوص عویصهٔ «بقاءِ موضوع» که ملاّصدرا بتصویر «هیولای متحصّل بصورة ما» به اعتقاد خود آن را حلّ می‌کند، ناشی از همین لفظ «حرکت» است، زیرا حرکت به هر قسم از اقسامش خواه حرکت أینی و کمیّ و کیفی و وضعی که مورد اتّفاق جمهور حکما و متکلّمان است؛ و خواه حرکت در مقولهٔ جوهر که مختار طریقهٔ ملاصدرا و مردود مشرب فلاسفهٔ مشّایی است. همه احتیاج به بقای موضوع حرکت دارد، و تصویر بقای موضوع در حرکت جوهری بطوری که ملاصدرا در حکمت متعالیه بشرح و تفصیل هرچه تمام‌تر گفته، از مسایل بسیار لطیف ذوقی است که فهمش دشوار و دور از ذهن‌های عادی است.

امّا مشکل ربط حادث به قدیم و انفکاک معلول و علّت از یکدیگر در هر دو قاعدهٔ «تجدّد امثال» و «حرکتِ جوهری» جاری است، بل که در تجدّد امثال عقده‌اش سخت‌تر و حلّش دشوارتر است، چرا که در تجدّدِ امثال قضیّهٔ وجود و عدم و «خلع و لبس» است، امّا در حرکت جوهری سیر استکمالی است بطور «لبس بعد لبس» و «ایس بعد ایس».

(استاد همایی ــ تجدّد امثال ص ۱۱)

محمّد بلخی می‌گوید:

هر نَفَس نو می‌شود دنیا و ما　　　بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

۳۵ ــ قرآن کریم سورهٔ النحل» ۱۶ ــ آیهٔ (۶۰)

قدما و أشاعره یافته می‌شود که قدما گویند عالم، قدیم نیست و زمان موهومی را که أشاعره از بقاءِ واجب انتزاع کرده‌اند ـ رد نموده و حدوث[۳۶] و فقر را برای جهان ثابت کرده‌اند. به این معنی که در مرتبهٔ وجودِ حق، عالمی وجود ندارد و نسبت به آن مرتبه معدوم است. (نظر محیی‌الدین علی‌الظاهر متوجّه به حدوث ذاتی است و نه زمانی.)[۳۷]

مسألهٔ بیست و ششم ـ عَرَض، مقوله‌یی است که بالذّات در دو زمان موجود نیست و در زمان دوّم به وجود تازه‌یی نیازمند است. نتیجه آن که خداوند پیوسته آفریننده است و ...

۳۶ ـ چون از «انواع حدوث» ـ سخن رانده است ـ ناچار لزوم تفسیر آن محسوس است.

۱ ـ حدوث زمانی: آنست که وجود امر حادث، مسبوق به عدم زمانی باشد، نظیر حادث امروزی که دیروز وجود نداشت، و آنچه فردا وجود می‌گیرد که امروز نبود.

۲ ـ حدوث ذاتی: آنست که مسبوق به عدم ذاتی باشد مانند صدور معلول از علّتِ تامّه که در خارج تقارن وجودی دارند امّا در تعقّل ذهنی، چنانست که علّت ذاتاً بر معلولش مقدّم است چندان که می‌توانیم علامتِ ترتّب وجودی و سبق و لحوق ذاتی را در لفظ بیاوریم و بگوییم: «معلول پس از علّت وجود گرفته است.» و «وجدت العلة فوجد المعلول.»

حدوث دهری: که محقّق داماد و پیروان او می‌گویند بتقریب مانند حدوث زمانی است از این جهت که مثل حدوث زمانی مسبوق است به «عدم انفکاکی» یعنی نوعی از تقدّم و تأخّر و سبق و لحوق که انفکاک سابق و لاحق و جدا شدن قبل و بعد از یکدیگر در آن متصوّر است نه «عدم تقارنی» چنان که در حدوث ذاتی و تقدّم و تأخّر علّت و معلول است.

امّا تفاوت حدوث دهری با حدوثِ زمانی از این جهت است که سبق انفکاکی حدوث دهری در سلسلهٔ طولیه یعنی رشتهٔ مترتّب به هم پیوستهٔ علل و معلولات است بر خلاف حدوث زمانی که سبق و لحوقش در سلسلهٔ عرضیه است.

سلسلهٔ عرضیه در مقابل طولیه به موجوداتی گفته می‌شود که مابین آن‌ها ترتّب و رابطهٔ تقدّم و تأخُّر علّت و معلول نباشد، نظیر «عقول متکافئه» و موجودات محسوسِ عالَم أجسام.

(تجدّد امثال / ۳۳)

۳۷ ـ عرفا به طور قاعدهٔ کلّی می‌گویند «أَلْمَوْجُودُ لاٰیَبْقیٰ زَمٰانَیْن» و مقصود، همهٔ موجوداتِ امکانی اعمّ از جوهر و عرض است و نه خصوص موجوداتِ عَرَضی که متکلّمانِ اشعری گفته‌اند: «اَلعَرَضُ لاٰیَبْقیٰ زَمٰانَیْن» وجلال‌الدّین محمّد نیز در بیت ذیل بدان اشارتی لطیف دارد:

این عَرَض‌های نماز و روزه را چون که لاٰیَبْقیٰ زَمٰانَیْنِ اَنْتَفیٰ

(۹۴۶/۲ ص ۲۹۸ نیکلسون)

أمّا حقیقت «تجدُّداتِ تجلیّاتِ رحمانی» آن است که چون جلا که ظهور ذات است لِذاتِه فی

این عَرَضْها بر جواهر ــ بتوالی و تتابع آنات و بدونِ انقطاع و تراخي إفاضه مـی کـند و جوهر نیز همواره به آفریننده نیازمند است و هر گاه عَرَض در زمان ثانی موجود بـاشد ــ پس نیازی به خالق نیست و افتقار نیز از جوهر سلب می‌گردد و هر دو غیرمـمکن است، و در نتیجه عَرَضْ در دو زمان باقی نیست.

ذاته و إستجلا که ظهور ذات است لِذاتِهِ فی تَعَیُّناتِه ــ لازم ذاتِ أحدی است، از این رو فـیض تـجلّیِ رحمانی بر دوامْ بر موجوداتْ فابض است و أشیاءْ آنْ به آنْ از مقتضاي إمکانیّهٔ ذاتی نیست می‌شوند و به فیضِ تجلّیِ حقّ هستْ می‌گردند و سرعتِ تجلّی و تجدّدِ فیضِ رحمانی به نـوعی است کـه ادراک آمدن و رفتن نتوان کرد که آمدنش عینِ رفتن است. و از این جهـت شیخ نـجم‌الدّیـن مـحمودبن عبدالکریم شبستری (متوفی در اوایل سدهٔ هشتم) در گلشن راز گفته است:

جهـانِ خلق و امـر از یک نـفس شد — کـه هم آن دم کـه آمـد، بـازبس شد
ولی آنـجایگه آمـد شدن نـیست — شدن چون بـنگری جــز آمـدن نـیست

و باز گفته است:

جهـان کـلّ است در هر طـرفة العین — عدم گـردد ولایـبقی زمـانین
دگـرباره شود پـیدا جهــانی — بــه هر لحــظه زمـین و آسمانـی

امّا این که چرا وجودِ خود و سایر موجودات را در ظاهر ثابت و مستقر بر یک حال می‌بـینیم، علّتش دوام و استمرار فیض مبدأ فیّاض ازلی است یعنی افاضهٔ وجـود بـه مـوجودات دائـم و مستمّر است ــ ما توهّم ثبات و استقرار می‌کنیم چنان که از حرکت سریع شعلهٔ جوّاله و قطرهٔ نـازله احـساس دایره و خط مستقیم می‌کنیم. و به قول شیخ محمود در گلشن راز

همه از وهم تست ایـن صورت غیر — کـه نـقطه دایـره است از سرعتِ سیر

***

آن زتــیزی مستمر شکل آمــده است — چـون شرر کش تـیز جنبانــی بــه دست

خلاصه آن که تعیّنات همه مانندِ أعراضند که گفته‌اند: «العَرَضُ لایَبْقَی زَمانَینِ» و چون تغیّر و تـبدّل در زمان و مکان و حرکت بدیهی و محسوس است پس باید در دیگر جهات و عوارض نیز تـغیّر و تـبدّل باشد و همین تبدّلات است که سرانجام منتهی به تبدّل هویّات و تـعیّنات مـی‌گـردد، چیزی کـه هست، سرعت سَرَیان و جریان به حدّی است که وجود واحد، ثابت دیده می‌شود، همچون توهّم خطّ از نزول قطرهٔ باران و تصوّر دایره از نقطهٔ گردان مـانند شعلهٔ جـوّاله و تصوّر آب از سراب، (یَـحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً.)

مسألهٔ بیست و هفتم ــ ذاتِ باری تعالیٰ از همهٔ جهات مشهود و مرئی واقع می‌شود جز از جهتِ فعل و إبداع. زیرا، فعل و ابداع ویـژهٔ ذات او است و بـا «مـمکن» تـناسبی ندارد ولیکن علم و اراده و سایر اسماء و صفات قابل شهـودند و حقیقـت مشاهده نـیز از ناحیهٔ ممکنات است و نه از او.

مسألهٔ بیست و هشتم ــ شناخت احوالی که عارض ذات مـی‌گـردد ــ تـنها بـا شناسائیِ ذات ممکن است و چون ذات شناخته نمی‌شود ــ أحکام و حالاتی هم کـه بـه او نسبت داده شده است مانند مَعیّت (کیفیّت بـودنِ او بـا مـخلوق) و استواءِ بـر عرش و چگونگی تـنزّل او در مـمکنات و خنده و وصل و اُنس و دست و چشم (یـدالله عین‌الله) و أمثالِ آن که بر او اطلاق گـردیده است ــ بـحقیقت شناخته نـمی‌شود و بـواقع هیچ یک روشن نیست، به همان گونه که حقیقت انسان و صفات مـنسوب بـه او نـیز روشن نگشته است. و از این جهت پیامبر ــ که درود بر او بـاد ــ فـرموده است: «کسی کـه خـود را شناخت ــ خدایش را شناخته است.»

به این معنی که حقیقتِ نفس انسانی بـه همان گـونه کـه شناخته نـمی‌شود ــ ذاتِ واجب و أحکامِ منسوب به او نیز قابل شناسایی نیست. چه گوهرِ نـفسِ انسانـی، دریـایی است که آن را کرانه نیست و به محض ورود در ایـن دریـای ژرف، در أمـواج بـیکرانش غرق خواهیم گردید. پس به شناساییِ خالقِ نفس ــ که اندیشهٔ مـا را در بَیدایِ حـرمان و یأس سرگردان می‌سازد ــ چگونه توانیم رسید؟ از این رو حجابِ عزّت ــ که مـانع قـرب است ــ بر أفهام ما کشیده شده است و این حجاب، قصور و ضعف إدراک ما از حقیقـتِ باری است و شدّت ظهور او. و آنجا که ممکن‌الوجود به کنه و حقیقت نفسِ خود پی نتواند برد. آیا می‌تواند به معرفتِ ذاتِ مقدسّش ــ که خاستگاه موجودات است ــ ظفر یابد؟ چـه ذات او را عظمتی تا بدان جا است که هیچ عارفی به حقیقتِ معرفت ذاتش پی نـبرد و هیچ بیانگری نتواند که أوصافِ ذاتش را بیان کند.[۳۸]

۳۸- گـر کسی وصفِ او ز مـن پـرسد / بی‌دل از «بـی نشان» چـه گـوید بـاز؟
عاشقـان، کُشتگان مـعشوقند / بـر نـیاید زکشتگان آواز

«گلستان سعدی»

مسألهٔ بیست و نهم ـ أدلّهٔ قطعی بر یکتایی ذاتِ واجب اقامه شده است امّا تنها نفیِ دو خدا و دو مؤثّر بر نفی یا اثبات دو قدیم یا بیشتر دلالت نمی‌کند. جز این که از راه دلایل سمعیّه، اثبات و نفی آن ذکر شده است. از این رو، لاإلٰهَ إلاّ إلٰهٌ واحِدٌ، «سُبْحانَهُ وَتَعالیٰ عَمّا یُشْرِکونَ.»[39] خدایی جز خدای یگانه نیست. (و خدا از آن چه شریک او قرار دهید ـ منزّه و برتر است.)

مسألهٔ سی‌ام ـ قِدَمْ و أزلیّتی که بـه ذاتِ بـاری نسبت داده شده ـ عبارت از سَلْبِ وجود پس از عَدَم است (یعنی وجود او مسبوق به هیچ نـوع از أعدام نـیست.) و مـقصود، أوّلیّتِ وجودی نیست که خود را بدان تـوصیف کـرده و فـرموده است: «هُوَ الْأوَّلُ»[40] «اوّلِ هستی، او است.»

مسألهٔ سی و یکم ـ بقاء، وجودِ مستمّر است و صفتی کـه عینیّت داشته بـاشد و یـا چیزی دیگر، نیست زیرا اگر بقا، عینِ صفت باشد، ناگزیر نیازمند به بقایی است کـه بـقاء دوم نیز که بقاء اوّل به آن وابسته است نیز بقایی دیگر مـی‌خـواهد. پس آنـچه بـقاء دوم بخواهد به او باقی بماند ـ باقیِ اوّل که موصوف به بودن می‌باشد به همان بقاء می‌مـاند و بقاءِ موصوفِ اوّل به بقایِ موصوفِ دوم همین استمرار وجـود است کـه بـیان داشتیم پس اگر باقی از جملهٔ آنچه متقیِّد به زمان[41] است (یـعنی در سلسلهٔ زمـان وجـود دارد) بـاشد.

۳۹ ـ قرآن کریم سورهٔ یونس (۱۰) آیهٔ ۱۸ و سورهٔ النّحل، آیهٔ (۱)

۴۰ ـ قرآن کریم ـ سورهٔ الحدید (۵۷) آیهٔ (۳)

۴۱ ـ زمان، در اصطلاح حکما ظرف نسبتِ متغیّر است به متغیّر؛ مانند نسبت حوادث یومی و موجودات امروزی و دیروزی نسبت به یکدیگر.

موجودات زمانی خود بر چند نوع است: یکی «زمانی بالذات، یعنی خود زمان که زمانی بودن آن ذاتی است و احتیاج به زمان دیگر ندارد؛ نظیر این که همه چیز بواسطهٔ نور روشن است، امّا خـود روشنایی نور ذاتی است و احتیاج به نور دیگر ندارد.

دیگر موجود زمانی بر وجه انطباق بر زمان مثل «حرکتِ قطعیّه» دیگر موجودات زمانی نه بـر وجه انطباق بر زمان مانند «حرکت توسّطیّه».

حرکت را از یک نظر به دو قسم «توسطیه» و «قطعیه» تقسیم کرده‌اند:

مقصود از حرکت توسّطیه، بودن جسم متحرّک است مـابین مـبدأ و منتهی؛ لیکن نـه همین مفهوم کلّی ذهنی که در لوح فکر مرتسم می‌شود بل که مراد، مصداق خارجی این توسّط است کـه آن

←

استمرارِ وجود آن به مرور زمان‌ها بر او وابسته است و هرگاه باقی از آن جمله است که متقیّد به زمان نیست. در این صورت، بقا ــ عبارت از استمرار نفسِ وجود او است و نه چیز دیگر (که مرور زمان باشد).

مسألهٔ سی و دوم ــ سخن به اعتبار گوینده، کلام نامیده می‌شود به این ترتیب برای کلام حدّ و تعریفی جامع، وجود ندارد بل که به اعتبار موصوف آن، باید کلام را بیان کرد[۴۲] و شناسایی کلامِ منسوب به حضرت باری تعالیٰ ــ موقوف به شناخت ذات پروردگار است (شناخت کلام حق، متناسب با شناخت ذات باری تعالی است.) و سایر صفات و اسماء پروردگار نیز چنان که پیش از این یاد شد ــ مانند کلام است.

مسألهٔ سی و سوم ــ کلام خداوند حقیقتی واحد است (مانند خلقت و فعل او) و تجلّی پرتوِ (حُسْنِ) او یکی بیش نیست امّا به اقتضای تقیّد به زمان و مکان و یا تقیّد به أسباب که مقتضایِ اوامر و نواهی و خبر دادن‌ها و جز آن، که سخن را ــ تعبیر ــ

را به مناسبت وسعت و احاطه و استمرار وجودی «کلّی سعی» با کسر سین و تشدید یاء منسوب به «سعه» می‌گویند.

این نوع از حرکت ذاتاً امر ثابت بسیطی است که در خارج سیلان دائم مستمّر دارد، یعنی در هر آن از آنات زمان و هر حدّی از حدود مسافت که فرض کنیم آن حرکت موجود است؛ نظیر «نقطهٔ سیّاله» نسبت به خطّ ممتد و «آن سیّال» نسبت به امتداد زمان.

و همین امر ثابت بسیط که حرکت توسّطی نامیده می‌شود به سبب سیلان و استمرارش موجب ترسیم امر ممتدی در خیال می‌گردد که آن امتداد قرار ناپذیر «غیر قارالذات» را حرکت قطعیّه نامند.

پس حرکت قطعیه امر ممتدی است که به واسطهٔ ذات سیّال مستمّر حرکت توسطیه در صفحهٔ خیال رسم می‌شود، و نسبت آن‌ها به یکدیگر مانند نسبت نقطهٔ سیّال و آنِ سیّال است به امتداد خطّ و زمان.

به عبارت واضح‌تر در هر حرکت جسمانی آنچه در خارج موجود است حرکت توسّطی است، و امتداد مرتسم در خیال را حرکت قطعی نامیده‌اند. (نجدّد امثال/ ۳۴ به بعد).

۴۲ ــ اشارتِ محیی‌الدین در این مسأله به موضوع و اصلِ «کلام از صفاتِ فعل است و از صفاتِ ذات نیست.» می‌باشد. متکلّم به معنی موجد سخن است و سخن را حدّی نیست که بتوان کلام را به آن تعبیر کرد بل که منسوبٌ‌الیه را باید در نظر گرفت. پس کلام به معنی ایجاد سخن است.

ضروری است، تجلیّات (کلامِ) او گوناگون و متعدّد است.

مسألهٔ سی و چهارم ــ اسم‌هایی که بر ذاتِ حقّ إطلاق می‌شود ــ أحکامی است که از ناحیهٔ موجوداتِ حادث به فراخورِ دانایی و یا نادانی خویش که ــ به تراست بدان إقرار نمایند و در رفع آن بکوشند ــ صادر می‌شود. از این رو ــ اسمی است که بر عین ذات دلالت دارد (مانند کلمهٔ هو یا أللّه) بدان منظور که شنونده ذات را از صفات ممتاز داند و آن را إسم جامد یا مُرتَجِل گویند. و این که هرگاه این نام را بر او اطلاق نکرده، و آنگاه از این نام معنای متناسب با خردِ (محدود) اراده می‌شد آیا اسم‌هایی مانند عالم و قادر، مرید و حیّ سمیع و بصیر و جز آن زاید بر عینِ ذات است و این ظروف بیان محدود ــ می‌تواند راهنمای ما به شناختِ ذات باشد ــ با امعان نظر به خرد جای تأمّل است. و آیا این إطلاق که بر زبان می‌آید ــ عینِ ذات است و یا زاید بر ذات است؟ گروهی از قدما بر این باورند که این اسماء و صفات ــ عینِ ذاتند امّا أشاعره إطلاق نام‌هایی از این قبیل را زائد بر ذات حقّ می‌دانند.

همچنین است إطلاق أسامی اضافی و نسبی از قبیل «اوّل و آخر و ظاهر و باطن» و یا پاره‌یی أسماءِ سَلبی مانند «قدیم و قدّوس» با این همه اطلاق این قبیل نسبت‌ها از ناحیهٔ (ادراکِ) مخلوق و ممکن و در شمار أسماءِ حملیِ او بشمار است و نه از ناحیهٔ او هست و نه در شمار أسماءِ تحقّقیِ ذاتِ حقّ تعالی است.

مسألهٔ سی و پنجم ــ گاهی اسم را می‌آورند و از آن مُسَمّیٰ را اراده می‌کنند و گاه مقصود از برزبان آوردن لفظی ــ دلالتِ آن بر مُسَمّا است و البته نزاع در این باره ــ إختلافی لفظی است. و ما به منظور اشاره به ذات مقدّسش ــ وسیله‌یی جز این أسماء نداشته و عرفان و شناختِ ما تنها از این طریق است و از حقّ چیزی جز این نام‌ها نمی‌دانیم و او را به همین نسبت‌ها می‌شناسیم و بر او آگاهیم و خود را عالم و عارف می‌شناسیم. [اسماء در ینجا دالّ بر مُسَمّیٰ هستند و موجودات اسامی حقّند چون دالّ بر حقیقت و ذاتِ حق می‌باشند.] و از این جهت است که تنزیه و تسبیح در قرآن کریم جز بر اسم واقع نمی‌شود و خدای بزرگ از این رو فرمود: «سَبِّحِ اسْمَ رَبِّکَ اْلأَعْلَی»[۴۳] و «تَبارَکَ

۴۳ــ قرآن کریم سورهٔ (الأعلیٰ) ۸۷ ــ آیهٔ ۱.

اسْمُ رَبِّکَ.»[۴۴] «(ای رسول ما) به نام خدای خود که برتر از همهٔ موجودات است به تسبیح و ستایش مشغول باش.» و «بزرگوار و مبارک نام پروردگار تست.» پس ای اندیشمند در این باره پژوهش کن.

مسئلهٔ سی و ششم ـــ حمد، عبارت از ستایش از حق است به آنچه سزاوار او است و سپاس، ستایشی است در برابر نعمت و دادهٔ او. و ستایش خدای، همواره بطور مشروط و مقیَّد انجام می‌گیرد یا به گفتار و یا به کردار. و ستایش زبانی نیز برخی بطور مطلق است چنان که فرماید: «قُلِ اَلحَمْدُلله.»[۴۵] «بگو ستایش مخصوص خدااست.» و قسمتی به صورت مقیَّد یعنی ستایش به منظور تنزیه صفتی انجام می‌گیرد مانند سخن خدای بزرگ «اَلْحَمْدُلِلهِ الَّذي لَمْ یَتَّخِذْوَلَدًا.»[۴۶] «ستایش مخصوص خدا است که نه هرگز فرزندی برگرفته است.» و گاهی ستایش به خاطر فعلی از افعال خدای ـــ انجام می‌گیرد. چنان که می‌فرماید: «الحمدُلله الّذی أنْـزَلَ عَلیَ عَبْدِهِ الکتاب.»[۴۷] «ستایش و سپاس مخصوص خدا است که بربندهٔ (خاصّ) خود (محمّد (ص)) این کتاب بزرگ را نازل کرد.» و باز می‌فرماید: «الحمدلله الّذی خلق السّموات والارض»[۴۸] «ستایش خدایراست که آسمان و زمین را آفرید.» و هیچ ستایشی از این أقسام ـــ که در کتاب‌های فروفرستاده از سویِ او آمده است ـــ بیرون نیست.

مسألهٔ سی و هفتم ـــ خداوند جهان وجهانیان را آفرید تا آن که کتاب هستی و مراتب وجود را تکمیل گرداند و شناسایی نیز بکمال رسد و از این رو جهانیان را آفرید تا شناخته شود چه بنابر مدلولِ پاره‌یی أخبارِ مشهور، «او گنجینه‌یی ناشناخته بوده است.»[۴۹] و

۴۴ ـــ قرآن کریم سورهٔ (الرّحمن) ۵۵ ـــ آیهٔ ۷۸.
۴۵ـــ قرنَ کریم سورهٔ (بنی اسرائیل) ۱۷ ـــ آیهٔ ۱۱۱.
۴۶ ـــ قرآن کریم سورهٔ (الاسری) ۱۷ ـــ آیهٔ ۱۱۱.
۴۷ ـــ قرآن کریم، سورهٔ (الکهف) ۱۸ ـــ آیهٔ (۱).
۴۸ ـــ قرآن کریم سورهٔ (الأنعام) ۶ ـــ آی ۱.
۴۹ ـــ مستندِ محیی الدّین ـــ حدیثِ قدسی ذیل است:
«قال داوودُ: علیه السَّلامُ یارَبِّ لِمَاذَا خَلَقْتَ اَلخَلْقَ؟ قال: کُنْتُ کَنزاً مَخْفِیًا فَأَحْبَبْتُ أنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ اَلخَلْقَ لِکَیْ أُعْرَفَ.» (منارات السائرین، نجم‌الدّین رازی) «احادیث مثنوی /۲۹.) و

←

آفرینش به منظور تکمیل نیست و خداوند أجلّ و أرفع از آنست که به مخلوق خود کمال یابد. چه خود در مقام ذات شناختهٔ خود می‌باشد. (ذات، معرِّفِ ذات است.)[۵۰] و مراتبِ معرفت، آنگاه کامل است که موجودات ــ به فراخورِ معرفت ــ او را بشناسند. پس دریاب که از چه رو از اقلیم حسن، خیمه بیرون زد و بر آفاق و أنفس تجلّی کرد و به ایجاد مخلوقات پرداخت و آنان را به معرفت شناختِ خویش فرمان داد و بدین‌سان مراتبِ

جلال‌الدّین محمّد بلخی (۶۷۲ ــ ۶۰۴هق) چنین سروده است:

گنج مخفی بُد ز پُریْ چاک کرد   خاک را تابان‌تر از أفلاک کرد
گنج مخفی بُد ز پرّی جوش کرد   خاک را سلطان اطلس پوش کرد
«مثنوی ۱۷۷/۱ ــ ابیات ۲۸۶۲ ــ ۲۸۶۱)

و باز می‌گوید:

چون خَلَقْتُ الخَلْقَ کی یُربَحْ عَلَی   لطف تو فرمود ای قَیّوم حَیّ
لالأنْ أرْبَحْ عَلَیْهِم جودِ تُست   که شود زوجمله ناقص‌ها درست
(مثنوی ۲۶۵/۵ ــ ابیات ۴۱۷۴ ــ ۴۱۷۳) طبع نیکلسون

و در دفترچهارم، هنگام بیانِ اختلافِ مقاماتْ و مراتبِ اشخاص بعد از مرگ، که محلّ و منزلت هرکسی بر حسب حالاتی استکه در دورانِ حیات و ایّام پیوند روح و تن کسب کرده‌است، می‌گوید:

در خلایق روح‌های پاک هست   روح‌های تیرهٔ گلناک هست
این صدف‌ها نیست در یک مَرتَبه   در یک دُرّ است و در دیگر شَبَه
واجب است اظهارِ این نیک و تباه   همچنان کاظهارِ گندم‌ها زکاه
بهر اظهار است این خَلْقِ جهان   تا نماند گنج حکمت‌ها نهان
کُنْتُ کَنزاً گفت مُخفیاً شنو   جوهر خود گُم مکن إظهار شو
(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۰۲۵ تا ۳۰۲۹، ص ۴۵۶ طبع نیکلسون)

۵۰ ــ نورالدّین عبدالرحمن جامی (۸۱۷ ــ ۸۹۸ هق) در اوایل اورنگ پنجم (یوسف و زلیخا) در بیان آن که هر یک از جمال و عشق، مرغی است از آشیانهٔ وحدت پریده و بر شاخسار مظاهر کثرت آرمیده ــ اگر نوای عزّتِ معشوقیست از آنجاست و اگر نالهٔ محنت عاشقیست هم از آنجاست» چنین سروده است:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود   به کُنج نیستی، عالَم نهان بود
وجودی بود از نقش دوبی دور   ز گفت و گوی مایی و تویی دور
جمالی مطلق از قید مظاهر   به نور خویش هم بر خویش ظاهر
(هفت اورنگ، صص ۵۹۲ ــ ۵۹۱)

وجود، به قدیم و حادث تقسیم گردید و هرگاه به آفرینشِ وجود نپرداخته بود ــ مراتب وجود ناتمام بود.

مسألهٔ سی و هشتم ــ نام بُخل بر خداوند روا نیست. از این رو هرگاه اُرزانیِ نعمتی را بر موجودات روا نداشت. (از آنجا که ذاتِ او فیّاضِ مطلقْ است) و در نام جواد تفاوتی بین قبض و بسط وجود و إمساک او نیست، از عُنوانِ بخشندگی خارج نمی‌شود و عنوانِ «جواد» از او سلب نمی‌گردد و در آفرینش، هیچ چیز بدیع‌تر و دلاویزتر از آنچه هست، نمی‌توان یافت و از لحاظِ انحصار اجناسِ موجودات، در عالَمِ وجود، هرچیزی به جایِ خویش نیکو است. و چیزی زایِد وجود ندارد. از آن رو که این عالَم، نشانهٔ بارزی از کمالِ علم و إحکامِ خلقت و آفرینش او است که به صورت به‌ترین نظام تنظیم یافته است و مافوقِ آن چیزی نمی‌توان پنداشت و بر مجموعِ عالَم نه چیزی توان افزود و نه می‌توان از آن کاست.

مسألهٔ سی و نهم ــ در این جا (در مقامِ عرفان) مرتبه‌یی والاتر از کشف و شهود و پایه‌یی مادونِ حجاب و استتار نیست. زیرا کشف غایت مطلوب یعنی مقامِ لقا و دیدار حق است و حجاب، حرمان عظیمی در برابر دیدار او است و عالَم، خود نمونه‌یی از تجلّی و استتار است از این رو جهانی شگفت‌تر و تازه‌تر از این عالم ــ که در تجلّی و حجاب خلاصه شده است ــ ممکن نیست.

مسألهٔ چهلم ــ «أفراد» [= مجرّدان از عالَم مادّه و عرفا] در این اُمّت از دایرهٔ قطب (تبعیّت از غیر) خارجند و در شمار آن دسته افرادی هستند که «عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِمْ وَ يَتْلُوهُمْ شاهِدٌ مِنْهُمْ»[۵۱] «بر درستی و پیدایی است از خداوند خویش و زبان او آن را می‌خواند. آن زبان که گواه الله است [برخلق].»[۵۲] که خود از آیات و الهامات غیبی بهره برمی‌گیرند. و داستانِ منزلتِ آن‌ها در این اُمّت ــ منزلت و مقام پیامبرانی است که در میان اُمّت‌های گذشته و مِلَلِ سابقه ــ پیامبرِ نَفْسِ خویش بودند و هرچند رسول نبوده و مأموریّت تبلیغ دیگران را

۵۱ ــ قرآن کریم، سورهٔ ۱۱ (هود) آیهٔ ۱۷ که به صورت «أَفَمَنْ كانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شاهِدٌ مِنْهُ» در قرآن کریم آمده و محیی‌الدّین آنرا به صورت فوق در متن آورده است.

۵۲ ــ تفسیر میبدی ج ۴ ص ۳۶۱.

نداشته‌اند أمّا از آنچه به صورت وحیِ الهـی بـدیشان (پـیامبران) رسیده است ــ پـیروی نکرده‌اند. این طبقه مظهر اسم یا فرد و به منزلتِ قطب برای عامه هستند که بـرخلاف دیگر مردمان به دریافتِ رازِ آفرینش بر عموم سبقت دارند.

از عبدالقادر جیلی در بغداد شنیدم که دربارهٔ شیخ عبدالرحمن طسونجی (طسونج ــ قَصَبه‌یی درکنارِ دجله و مقابل سمت شرقیِ نعمانیّه بوده است) مـی‌گـفت کـه او از «أفـراد» است و این دسته، از بزرگانِ اولیا بشمارند.

مسألهٔ چهل و یکم ــ شخص مختار کسی است که ایـجادِ فـعل و تـرک آن، تـحت قدرت او است. هرگاه خواست انجام می‌دهد ــ و اگر خواست آن را ترک می‌کند و قـبل از تصمیم به انجام و یا إنصرافِ فعل نیز، صورت آن را در نیروی تخیّل مرتسم می‌سازد.

پس إختیارِ (مطلق) مُحال است و مضطر، کسی است که ناگزیر و مجبور بـر إثـباتِ فعل است. از این رو نه جبر، و نه اضطرار و نه اختیار هیچیک بر اطلاق وجـود نـدارد.

پس دربارهٔ این عویصه به پژوهش پرداز تا اگر خدای خواهد ــ بهره‌یابی.

مسألهٔ چهل و دوم ــ إبداع و اختراع آنست که شیيءِ ایجاد شده ــ از پیش در ذهن بتصوّر آید و وجودِ خارجی بر طبقِ آن تـحقّق پـذیرد و ذهن انسان آنـچه را در خــارج احساس نکرده است (و یا أجزاءِ آن را) نتواند تصوّر کند و اختراع به این معنی است کـه از پیش در خارج مُماثِلی نداشته باشد وگرنه بحقیقت اختراعی وجود ندارد.

مسألهٔ چهل و سوم ــ هرگاه، اتّحاد موجب این باشد که دو شیيءْ بـه صورتِ شیيءِ واحد در آید، این گونه اتّحاد غیرممکن است. زیرا اگر این دو ذاتی که اتّحاد یـافته است، عین هر دو موجود باشد ــ پس اتّحاد معنی ندارد و هرگاه یکی از این دو ذات از بین رفت و دیگری ماند ــ خلافِ نظر ما است.

و اگر برای مثال، اتّحادْ عبارت از تجلّیِ واحد در مـراتبِ عَدَدْ بــاشد (یــعنی بــه صورت دو و سه و... درآید) این گونه اتّحاد بر وفق واقع است (و تجلّی وجود در مـاهیّات مختلفه) و دلیل فوق مخالف با حسّ است پس بدون تـردید ــ تـوجیهی عقلی دارد مـانند نگارشی که معلول حرکت دست کاتب باید باشد که به هنگامِ نگارش، از نظر حسّ حرکت

با دستِ کاتب در لحظهٔ نگارش متّحد است ولی به دلیل در می‌یابیم که خدا خالق آنست. پس خداوند، خالق موجودات است مثل حرکت دست و نگارش. و این تأثیر قدرتِ قدیمه است (لازم نیست که موجودات از عدم به وجود آیند زیرا فیض او قدیم است.) و نه ایجادی که از مقولهٔ حدوثِ زمانی باشد. و این مرتبه از معرفتِ شهودی و کشف که از طریق فکر نباشد ــ «اتّحاد» نامیده می‌شود.

به اعتقادِ ما، اتّحاد، عبارت از موقعیّتی است که بنده از جذبهٔ عنایت مستقیم حضرت حقّ برخوردار و کامیاب گشته، اوصاف بشری در صفات الهی مستهلک گردیده ــ اتّحادی بی‌تکیّف و بی‌قیاس حاصل کند و درین صورت است که حقّ در قالبِ عبد تجلّی می‌کند و بنده به صورت حق در آید.

گاهی هم «اتّحاد» در جایی بکار می‌رود که اوصاف حق با یکدیگر متحّد گشته، مخلوق نیز بر صفاتِ کمالی، متصّف شود و از این رو ما بندگان به اوصافِ کمال از حیات و علم و قدرت و اراده و دیگر اسم‌ها متصّف و نامیده می‌شویم. و حقّتعالیٰ نیز ذات خود را به اوصافی وصف کرده که در خورِ ما ممکنات است از قبیل صورت (خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلیٰ صُورَتِه (احادیث مثنوی / ۱۱۵) و چشم و دست و پا و مظاهر قدرت و شادی و نسیان و شگفتی و امثالِ آن.

از این رو تداخل اوصافِ خالق و مخلوق نیز می‌تواند نوعی از اتّحاد و یگانگی باشد زیرا مخلوق به صورت خالق و حقّ به صورت خلق، تجلّی می‌کند و صحّتِ این گفتار که «أنَا مَنْ أهْویٰ، وَمَنْ أهْویٰ، أنَا.» = آن که بدو عشق می‌ورزم «من» است. و آن که عشق می‌ورزد، «من» است.

مــن کــی‌ام لیلی و لیلی کــیست؟ مــن ــــ مـا یکی روحیم انـدر دو بــدن[۵۳]

۵۳ ــ (مثنوی، چاپ رمضانی، کلالهٔ خاور، دفتر ۵، ص ۳۱۲ سطر ۳۹) و در طبع نیکلسون این بیت نیامده است. توضیح آن که شعر کامل به این صورت آمده، که منسوب به «حسین‌بن منصور حلاّج» است:

أنَـا مَـنْ أهْویٰ و مَـنْ أهویٰ أنَـا ــ نَـحْنُ روُحـانِ حَلَلْنا بَـدَنا
فَـإذا أبْصَرْ تَـني، أبْصَرْتَـهُ ــ وَإذا أبْصَرْتَـهُ أبْصَرْتَـنا

به ثبوت می‌رسد.

مسألهٔ چهل و چهارم ــ «لیس کَمِثْلِه شَیْءٌ وهُوَ السَّمیعُ الْبَصیر».[۵۴] آن خدایِ یکتا را مثل و مانندی نیست و او شنوا و بینا است.» همانندی بر دو قسم است: همانندیِ عقلی و لغوی. زید مانند عمرو است در انسانیّت به جهت اشتراک در اوصافِ نفسانی. این همانندی لغوی است. و مانندِ خدا کسی نیست این همانندی عقلی است. اگر کاف را زاید گرفتیم، مطلوب حاصل است و اگر به معنی تأسیسی باشد یعنی او مَثَلِ أعلا است و این توجیهی بس بعید است و مماثله در این جا لغوی است.

امّا هرگاه بگوییم زید مانند شیر است و عمرو، مِثلِ دریا است و منظورمان این باشد که زید در شجاعت مانند شیر است و عمرو در بذل و بخشش وجود و سخا مثالِ دریا است، صحیح است و شاهدِ مثالِ قرآنیِ آن آیهٔ «مَثَلُ نورِه کَمِشْکوةٍ»[۵۵] «داستان نورش به مشکوتی ماند.» که بدان بنگر.

مسألهٔ چهل و پنجم ــ علوم اکتسابی، عبارت از نسبت محمول به موضوع از لحاظ سلب و ایجاب است و «مفْرَدات» آموختنی نیست و در شمار علوم اکتسابی نباید بشمار آید. زیرا علوم اکتسابی، عبارت از دانش‌هایی است که از راه اندیشه به دست می‌آید و هرگاه علم اکتسابی به «مفرداتی» که تصوّر نام دارد ــ إطلاق گردد ــ تنها معرفتِ لفظی است. برای مثال لغتی بکار می‌رود که هر چند دارای معنی حسّی یا بدیهی است و لیکن روشن نیست که این لغت برای این معنی معیّن وضع شده است. و از این جهت در صدد استفهام برآمده، وضع لفظ برای موضوع له روشن می‌گردد و این هم هر چند نوعی

۵۴ ــ قرآن کریم سورهٔ ۴۲ «الشوری ــ آیهٔ ۱۱»
۵۵ ــ قرآن کریم سورهٔ ۲۴ «النور» ــ آیهٔ ۳۵

← و نیکلسون در ترجمهٔ «پنجاه غزل دیوان شمس‌تبریزی» آن را چنین ترجمهٔ کرده است:

I Whom I Love, and he whom I love is I;
We are Two souls dwelling in one body.
When Thou seest me, Thou seest him,
And when Thou him, Thou seest us both.
Selected poems from the Divani shamsi TABRIZ. First print 1952.
Edited by (R. A. Nicholson. 1868 – 1945) Reprint 1977.

از اکتساب بشمار است امّا حقیقتِ اکتساب و نظر نمی‌تواند باشد.

مسألهٔ چهل‌وششم ــ: معلومات یا مربوط به حسّ ظاهر است و یا مرتبط به حسّ باطن و یا در شمار بدیهیّاتِ أوّلیه است.

از این علوم و إدراکات ــ آنچه با یکدیگر ترکیب شوند ــ اگر از مقولهٔ معانی باشد ــ مُدْرَکِ عقلانی است. و هرگاه از مقولهٔ صورت باشد ــ مُدْرَکِ خیالی تشکیل می‌شود از قبیل احساس درد و مانند آن که آن را ادراک درونی و باطنی می‌نامند.

پس قوّهٔ خیال تنها صُوَر را با یکدیگر ترکیب می‌کند و نیروی خرد، صُوَری را که خیال، ترکیب کرده است، به صورتِ کلّی، تعقّل می‌کند. ولی شأن قوّهٔ خیال آن نیست که ترکیبات عقلی را در خود مجسّم سازد و هرگاه معانی در لباس صور در آید بدین معنی است که اگر صورت‌پذیر بود ــ به این صورت درمی‌آمد مانند تجسّم علم به صورت شیر و دین به صورت زنجیر و سورهٔ بقره به شکل موجودی دارای زبان و چشمان که برای خوانندهٔ آن سوره ــ شهادت می‌دهد. و أعمالِ شایسته که به صورتِ جوانِ زیبا تجلّی کند و از این مقوله نیست مالی که به نصاب زکوة رسیده و زکوة آن پرداخت نگردیده است که در صورت ماری که موی سرش ریخته و برفراز دو چشمانش دو نقطهٔ سیاه است ــ درآید. [مراد آنست که مانع‌الزکوة، هیچ‌گاه خواب نمی‌بیند و در تخیّل نمی‌آید که به صورت ماری که از کثرت زهر، موی سرش ریخته و بر فراز و چشمانش دو نقطهٔ سیاه است ــ درآید]

پس اگر سبب این تصویر، عین منع از زکوة او باشد و به این باب افزوده گردد ــ چندان لطفی ندارد. زیرا منع زکوة ــ أمری عَدَمی است و به صورت یک موجود درنمی‌آید و در این‌جا تنها عین مالی که مشترک با [شجاع أقْرَع: مارِ سَرْ بی‌مو] (در جوهر و قوام و جِسمیّت) است، موجود می‌باشد. پس آن عبارت از خَلع صورتی است که آن مادهٔ بردارندهٔ آن بوده است و در تشبیه با لباس صورتِ (مارِ أقْرَع) همانند جوهر گشته است و ندادن زکوة امری عدمی است و نمی‌تواند پذیرای وجود گردد.

۴۷ مسألهٔ چهل‌وهفتم ــ: أشیاءْ از حیثِ ذات بدون عُروضِ نقص و کمال و یا

سازگاری یا ناسازگاری با سرشت و یا عوارض و قرارداد ــ دارای هیچ‌گونه مصلحت و خوبی و یا مفسدت و بدی نیستند و به حسن و قبح متصّف نبوده، و پسندیده یا ناپسند نمی‌باشند. به عبارت دیگر، حُسْنْ و قُبْح أشیاءْ ــ تابع مصالحْ و مفاسدی است که بر آن‌ها مترتّب می‌گردد و این مصالح و یا مفاسد و ستایش یا نکوهش نیز اوصافی قراردادی است که شارعْ وضع کرده و یا طبیعت به موجب سازگاری و اِنطباق و یا ناسازگاری و عدمِ انطباق و دقّت در کمال و یا توجّه بر نقصِ آن ــ بدان حکم رانده است. [برای مثال: «زدن» فی حدّ ذاته، محکوم به هیچ عنوانی نیست ولی هرگاه به منظور تأدیب انسجام پذیرفت، ممدوح و پسندیده و چنانچه به قصد آزار سر زد ــ مذموم و ناپسند است. همچنین قیام در برابر دیگری هرگاه به منظورِ نثارِ احترام به دیگری باشد ــ ممدوح و اگر به قصد تحقیر و تمسخر و اِزدراءِ دیگری باشد ــ مذموم و ناپسند است.] از این‌رو با توجّه به استنادِ فعلْ به فاعلِ مصالحْ و مفاسدْ ــ که آلتِ فعلِ خدا است ــ و نه فاعلِ دارای اِختیار، ممدوح و متصّف به حسن است و از همین مقوله است تلقّی نسبتِ بلندپایه و فرومایه و نامیدن آن‌ها به شریف و وضیع. پس بهوش باش تا با ظرافتی که ترا در این مسأله با یقین جازم دمساز گرداند و دواعیِ شکّ و خِلاف را از میان بردارد ــ به این مسأله بنگری.

مسألهٔ چهل‌وهشتم ــ: رضا نسبت به قضای الهی، مستلزم آن نیست که آدمی به کفر و گناهانی که به قضاءِ الهی صدور می‌یابند ــ راضی و خشنود باشد. پس خداوند بندگان را امر فرموده است تا از قضا و حکم او راضی باشند و نه از مقضی یعنی گناهان و مخالفت‌هایی که مورد قضای او هستند. پس اگر بگویی بدانچه خداوند (از گناهان) حکم رانده است ــ راضی‌ام ــ جایز نیست. زیرا آنچه خداوند بر آن حکم رانده ــ شامل گناهان و مخالفت‌ها نیز می‌شود. مگر این که مقصود نَفْسِ حُکْمْ و رضای تو به قضاءِ اِلهی باشد و نه مقضی و آنچه بدان حکم رانده است که عبارت از افعال باشد.

مسألهٔ چهل‌ونهم ــ: صفاتِ اضافهٔ بر ذاتِ حقّ، که به غیر انتساب می‌یابد ــ لازم نیست که در متعلّق آن صفات که غیر است نیز موجود باشد. مانند قدرتِ اَزلی که ایجاد و

آفرینش بدان بستگی دارد و هرچند آفرینش ـــ ازلی نیست ولی قدرت ازلی است. همچنین علم خدا به موجودات در ازل، که متعلّق آن یعنی موجودات، غیرازلی و حادث‌اند، و علم او قدیم است و چون این صفات اضافهٔ محض (مانند خالق و رازق که اضافهٔ محض است) نیستند. بنابراین وجود این صفات بدون غیر، متصوَّر بل که واقع است و معنی علم آن نیست که به حقایق و وجود خارجی وابسته باشد بل که صلاحیّت بستگی و تعلّق به غیر را دارد و علومی که بر ذاتِ ما حادث‌اند ـــ واحدند و از برای هر معلومی علم جداگانه‌یی نیست زیرا علم، صلاحیَّتِ تعلّق به غیر را دارد. و هرگاه به حقّ نسبت داده شد ـــ به موجودات لایتناهی متعلّق می‌باشد و در غیر این صورت در ذاتِ او [العیاذُ بالله] جهل لازم می‌آید و آن بر خدا محال است.

و گفتیم علم واحد است زیرا اگر به عدد معلومات (یعنی متعلّق علم) علمی وجود داشت، چون معلوماتِ باری بی‌نهایت و به همهٔ آن‌ها عالم است، پس ذاتِ او معروض امور لایتناهی می‌گردد و چون موجودات غیرمتناهی، بالفعل در خارج موجود نیست. پس علومِ غیرمتناهی که از هم ممتاز باشند نیز موجود نیست. و بدین جهت است که إمام ابوعمر و سلالقی اشعری ـــ که خدای او را بیامرزاد ـــ «تعلّق علمِ حادث (مانند علم انسان) به امور غیرمتناهی را روا دانسته است. و این إعتقادی درست است که بدان تن درمی‌دهیم. اگرچه دلایل پذیرش ما با وی مختلف است امّا چون مدلول یکی است ـــ می‌پذیریم و این سخن را یکی از یارانش برایم نقل کرد.

ونگر تا کسی خرده نگیرد که در حال خواب و یا غفلت و یا نسیان علمی برای انسان وجود ندارد. پس چگونه علوم او غیرمتناهی می‌تواند باشد؟

در پاسخ بدان گوییم که خواب و غفلت و امثال آن در شمار حالات (عارض) بر کالبد انسانی است و نه از عوارض لطیفهٔ انسانی که روحش نامند. پس نفس و لطیفهٔ ربّانی ـــ پیوسته به امور، عالِم است خواه کالبد خواب باشد یا بیدار. بی‌خبر باشد یا هشیار و به تمام عوالم عقلی و خیالی و حسّی و مادّی و معنوی احاطه دارد. و مادامی که این نفس به عنایت حقّ محفوظ است ـــ باقی است و همین که از او روی برتافت ـــ

می‌ایستد (و نابود می‌گردد).

و همواره این نیروی الهی به معلومی بستگی دارد خواه محسوس و خواه معقول و هرگاه به چیزی عالِم شد ــ تجدّد و حدوثِ علمِ او از ناحیهٔ معلومِ محسوس و یا معقول است (یعنی علم صورتِ خارجی پیدا می‌کند.) و نه از جهت علم. و هم‌چنین است در قضیّهٔ اراده و تصمیم نسبت به أشیاء. پس جایی که علمِ انسان که حادث است ــ چنین باشد ــ نسبت به علمِ باری و صفاتِ او پیدا است چگونه خواهد بود.

بطور کلّی، کلام ما در این زمینه اینست که علم ما جز آگاهی بر صفاتِ مُحْدَثِ مخلوق نیست.

امّا دربارهٔ علم خدا و صفات وابسته بدو ــ جز معدودی انگشت‌شمار که معتزله‌اند و آراءِ آن‌ها را نزدِ ما اعتباری نیست ــ دیگر خردمندان با ما همداستانند.

مسألهٔ پنجاه ــ: خرد را فروغی است و ایمان را فروغی دیگر است. روشنایی خرد، آدمی را به شناختِ وجود خداوند و قدرت و علم و شنوایی و علم و اراده و آنچه سزاوار الوهیّت و در خور اواست، راه می‌بَرَد و روشناییِ ایمان ــ آدمی را به سر منزل شهود و مقام مشاهدهٔ ذات و نیز به شهود أسماءٔ و صفاتی که ذاتِ أقدسش برای خود ثابت کرده است و اقتضایِ تشبیه و تنزیه دارد ــ واصل می‌گرداند. و این مقام شایستهٔ پیامبران و در خور اولیایِ خدا است.

و خرد را شأن وحدّ، آن است که به تدبیر معاش و مَصالح وجودِ اشخاص از طُرُقِ عادی به راهبری می‌پردازد امّا ایمان را مقامی عالی و خرِق عادت و وصول به مرتبهٔ شهود است که در نتیجهٔ آن عذاب و شکنجه را لذّت و درد و أَلَم و مانند آن را نعمت می‌یابد.

بعبارةِ أُخریٰ ــ خرد ــ راهنمایِ امورِ مردمانِ خردمند است و ملکهٔ ایمان، راهبرِ معدودی از منسوبان به حضرتِ حقّ ــ تعالیٰ ــ و عارفانِ ربّانی و مردان مستقیم أحوال و أرباب ذوق و کشف و شهود است.

مسألهٔ پنجاه و یکم ــ إلتفاتِ ذات حقّ را نسبت به ممکنات (و مؤثّریت او را در آفرینش موجودات) مقام الوهیّت نامند و إحاطهٔ او را به ذات خود و به ماسِویٰ از نظر

علیّت او برای آن‌ها، در حال وجود و عَدَمِ ایشان، علم خوانند. نسبت و تعلّق او به ممکنات ــ از آن لحاظ که رنگ وجود و عدم به خود تگرفته‌اند ــ اختیار ــ نامند. و بستگی او به ممکنات را از نظر علم سابقی که به آن‌هادارد ــ «مشیّت» دانند. و تخصیص و گزینش او یکی از دو طرف وجود و عدم ممکنات را «اراده» خوانند و تعلّق او را به آفرینش جهان «قدرت» نامند. و نسبتی را که به مقدَّرات و سرنوشت ــ قبل از وقوع آن‌ها دارد، «قضا» گویند. و تحقّق یافتنِ قضاء الهی در خارج به «قَدَر» (سرنوشت) تعبیر کنند و تعلّقی که به موجود از راه أمر به ایجاد دارد «امر» دانند و آن بر دو نوع است: ایجاد بواسطه و بیواسطه. و به رفع و برداشتنِ وسائط، کَون (جهانِ وجود) ایجاد می‌شود. چه وجودْ با واسطه ملازمتی ندارد. هر چند در حالی که وسائط وجود دارند ــ امر به ایجاد نیز از طرف حقّ است. و تعلّق او به سمع موجودات برای صدور و عدم صدور «تَهیُّأ = آمادگی» نامیده می‌شود. وإعلام آمادگی صوری برانجام کاری در تقسیم به واسطه و یا بی‌واسطه ــ که تعلّق به تحصیل آنچه بدو و یا به جَلَواتی از أودر ــ دیگر موجودات ــ دارد ــ «اخبار» می‌نامند. و هرگاه از طریق پرسش به موجود وابسته شود ــ استفهام ــ می‌خوانند. و اگر توجّه موجود را به خویش جلب کند و از راه امر او را به خویش فراخواند «دعا» خوانده می‌شود. و از آن روی که این فعل خواندن را موجب می‌گردد ــ «کلام» نیز نامیده می‌شود. و نیز تعلّق او را به سخنِ بندگان ــ بدون شرطِ علم ــ «سمع» گویند و هرگاه مقرون به علم نیز باشد، «فهم» خوانند (اطلاق این کلمه بر خدا شنیده نشده است) و احاطهٔ او را به نور و اثری که نور نسبت به دیدنی‌ها دارد ــ «بَصَرْ» و «رؤیت» دانند و تعلّق او را به همهٔ جهات یاد شده ــ حیات نامند. و با این وصف بدان که با وجود همهٔ این تعلّقات و بستگی‌ها ــ خلل و رخنه‌یی به وحدانیّت ذاتش راه ندارد.

مسألهٔ پنجاه و دوم ــ «علم الیقین» عبارت از شناسایی تو ــ به وسیلهٔ خویش خدای را است چون تو خود عین دلیل از برایِ ذات او و هستی و این شناسایی، إثبات ذاتی است که دارای هیچگونه کیفیت إمکانی نبوده و ذاتی مجهول الکنه است که ماهیّتش (یعنی حقیقت او، چه خداوند ماهیّت ندارد) برأذهان پوشیده است و مقام الوهیّت و

سلطنت او برموجودات از این راه به ثبوت می‌رسد.

و «عین الیقین» شهود ذات حقّ به وسیلهٔ ذات او است از طریق فنای کلّی که هیچ‌گونه نظری به مقام الوهیّت و خلقت او نداشته باشی امّا چنین مشاهده‌یی که هیچ گونه آثار و صفات با او لحاظ نشود و صرفِ هُویّتِ مُطلقه و ذاتِ بشرط او مورد شهود واقع گردد، متوقّف براین است که آثار و جهات بشری بکلّی در جهاتِ ربوبی، محو و فانی گردد. [عرفان ذات به ذات را دلیل لِمّی گویند در قرآن کریم به این گونه دلیل اشاره شده است: «اولَمْ یکْفِ بِرَبِّکَ اِنَّهُ عَلٰی کُلِّ شَیْیءٍ شَهیدٌ» آیهٔ / ۵۳ سورهٔ (۴۱) «فُصِلَتْ (آیا ای رسول خدا (که) برهمهٔ موجودات عالم پیدا و گواه است، کفایت از برهان نمی‌کتد؟»

و در دعا می‌خوانیم «یا مَنْ دَلَّ عَلٰی ذاتِه بِذاتِه.»

و حضرت علی‌بن الحسین، زین‌العابدین (ع) به ساحت عزّ پروردگار در دعای ابوحمزهٔ ثمالی فرموده:بِکَ عَرَفْتُکَ و أَنْتَ دَلَلْتَنی علیک و دَعْوتَنی الیک ولَوْلا اَنْتَ لَمْ اَدْرِ مااَنْتَ ترا به خودت شناختم و ذاتِ تو هم دلیل است و هم مدلول.]

امّا حق الیقین، اثبات الوهیّت بر ذات و جنبهٔ تأثیر او است پس از شهود ذات و نه قبل از آن و تفاوت بین علم الیقین و حق‌الیقین در این است که: علم الیقین، اثبات مقام الوهیّت و شناسائی ذات است به عنوان مؤثّر بودن او برای موجودات و خالقیّت او (که آن را دلیل إنّی خوانند.) و حق الیقین، إثباتِ این مقام است از برای ذات پس از مشاهدهٔ ذات (دلیل لِمّی) و از آن پس ــ مرحلهٔ حقیقت و مشخِصّات یقین که عبارت از انفعالات و مراتب سیربنده در درجات عبودیّت است ــ می‌باشد و فناءِ او که در این مرتبه، هیچ حکمی از لحاظ بشری بروی نیست و این آخرین مرتبهٔ عرفان و شناخت است که درجاتِ سه گانهٔ قبلی که عبارت از علم الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین است ــ از کتاب الهی استنباط می‌شود امّا مرتبهٔ چهارم از سنّت و روایت مستفاد می‌گردد. و این که حضرتش ــ که بر او درود باد ــ (خطاب به شخصی که مدّعی یقین بود) ــ فرموده است: مشخَص و نشانهٔ ایمان تو چیست؟ از آن رواست که هر حقیقتی را، نشانه‌یی بارز و واقعیّتی است و آن حقیقتی که بندهٔ متحقِّق، خود را بدان متحقق می‌یابد و بدان آزمون

می‌گردد و گواه بر صدق دعوی او می‌تواند باشد ــ حق‌الیقین ــ نام دارد. و در این بارهٔ نیک بنگر که جای اندیشه و تأمّل است.

مسألهٔ پنجاه و سوم ــ مقام شهود به حق (و وصول بنده به مرتبهٔ کشفِ عرفانی) ایجاب نمی‌کند که به ذات او ــ احاطهٔ تامّ حاصل گردد. از این رو در قرآن کریم فرموده است: «لاتُدْرِکُهُ اْلأَبْصارُ»[۵۶] «او را هیچ چشمی درک ننماید.» چه هر گاه شهودِ حق ــ چگونگی الوهیّت را برای ذاتِ او اثبات می‌کرد، گفتارِ فرستادهٔ خدا ــ که بر او درود و سلام باد ــ که خداوند در قیامت بر بندگان تجلّی می‌کند ــ فایدتی در بر نداشت (زیرا دیگر نیازی به تجلّی نبود) و نیز گفتار خداوند که می‌فرماید: «أَنَــا رَبُّکُم»[۵۷] (من یکتا پروردگار و آفریننده‌ٔ شما هستم.) و آنگاه با این که به مقام شهود رسیده بودند ــ خدا را نشناختند و می‌گویند از تو به خدا پناه می‌برم.

از این رو علم به الوهیَّت و این که مؤثّری در عالم هست ــ مستلزم علم و احاطهٔ به ذات او نیست. بنابراین مدار معرفت، در حقیقت بر معرفت‌های سه گانهٔ ذیل مبتنی است:

اول، شناسایی اُلوهیَّت و مؤثّر بودن حقّ.

دوم، شناسایی ذات او.

سوم، معرفت به چگونگی و نسبت الوهیّت از برای ذات

و پس از بیان همهٔ این مطالب، احاطه و علم بر آدمی کَمَاهُوَ حَقُّهُ ــ حاصل نمی‌شود. «وَاللهُ یَقولُ الحَقَّ وَهُوَیَهْدِی السَّبیلَ.»[۵۸] «و خدا سخن به حقّ می‌گوید و شما را به حقیقت راهنمایی می‌کند.» و درود پیوسته و گسسته بر سرور ما محمّد و برخاندان و یاران او باد[۵۹]

۵۶ــ قرآن کریم سورهٔ ۶ (أنعام، آیهٔ (۱۰۳)

۵۷ ــ قرآن کریم سورهٔ (۲۱) (انبیاء)، آیهٔ (۹۲)

۵۸ــ قرآن کریم سورهٔ (۳۳) (أحزاب)، آیهٔ (۴)

۵۹ ــ در حاشیهٔ نسخهٔ «صف» ــ سپاس خدای را که مقابلهٔ دستنویس اُصلی ــ به حمد خدای و توفیقش ــ انجامید.

تعليقات
كتاب المسائل

خطبهٔ کتاب

در اصطلاح جلال‌الدین محمّد بلخی، «عقل» مرادف «علم» بکار رفته است. و بدین سبب آن را به دو قسم عقل کسبی یا عقل تحصیلی و عقل موهوبی، یعنی «علم کسبی» یا «علم درسی» و «علم موهوبی» یا «علم لدنی» و «علم شهودی» تقسیم می‌کند:

عقل، دو عقل است اوّل مکسبی — که در آموزی چو در مکتب صبی
از کتاب و اوستاد و فکر و ذکر — از معانی وزعلوم خوب وْ بکر
عقلِ تو، افزون شود بر دیگران — لیک تو باشی ز حفظِ آن گران
لوح حافظ باشی اندر دور و گشت — لوح محفوظ اوست، کاوزین در گذشت
عقل دیگر بخشش یزدان بود — چشمهٔ آن در میان جان بود
چون ز سینه آب دانش جوش کرد — نه شود گنده نه دیرینه نه زرد
ور ره نَبْعَشْ بُوَدْ بسته، چه غم — کاو، همی جوشد، زخانه، دم به دم
عقلِ تحصیلی، مثالِ جوی‌ها — کان رَوَدْ در خانه‌یی از کوی‌ها
راهِ آیش بسته شد، شد بی‌نوا — از درون خویشتن، جو چشمه را

(مثنوی دفتر ۴ بیت ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۸ ص ۳۹۳ و ۳۹۴ طبع نیکلسون)

چنان که ملاحظه شد ــ جلال‌الدّین محمّد بلخی ما بین عقل تحصیلی و موهوبی سه فرق قایل شده است:

یکی این که در عقل و علم تحصیلی، انسان باید حافظ علم باشد، امّا در عقل موهوبی که بخشش یزدان باشد، عقل، حافظ انسان است. علوم و معارف درسی اکتسابی به محض این که مدتی متارکه شد، یا به سبب بیماری و ضعف و پیری و اُمثال آن، خللی در

قوهٔ حافظه روی داد، نقش آن علم که سالیان دراز در تحصیل آن رنج برده، خود را در مهارت به درجهٔ تبرّز هم رسانیده بودیم، چنان از لوح ذهن سترده می‌شود که پنداری از آن علم بوی نبرده و هرگز با آن تحصیلات سر و کار نداشته‌ایم. بر فرض هم که حافظهٔ ما قوی باشد، باز باید گاه بگاه محفوظات خود را بررسی و تکرار کنیم تا دستخوش فراموشی و نسیان نشود، وانگهی حیات این قبیل دانش‌ها تا دم مرگ بیش‌تر نیست و از آن پس با روح انسان وداع ابدی خواهد گفت.

امّا صفای قلب و روشنی ضمیر و طهارت نفس که همه از محصولات عقل موهوبی و تأیید یزدانی است، به هیچ عارضه‌یی از بین نمی‌رود و هیچ‌گاه از روح، جدا نمی‌شود. حتّیٰ پس از مرگ نیز، صورت برزخی ملکوتی ما خواهد بود، یعنی برزخ صعودی که از صفات و ملکات انسانی متکوّن می‌شود، مقابل برزخ نزولی که صورت کلّی مثالی است، در سلسلهٔ عوالم ما فوق عالم طبیعت و مادون عالم عقلی إبداعی.

فرق دیگر ما بین علم تحصیلی و موهوبی این است که علم موهوبی همه وقت تر و تازه و مورد استفاده است، هیچ‌گاه گندیده و کهنه و پوسیده نمی‌شود، برخلاف علوم و معارف درسی که پیوسته در تغییر و تبدیل است و هر زمان رنگی تازه به خود می‌گیرد. علمی نو به بازار می‌آید و معارف قدیم کهنه از رواج و اعتبار می‌افتد.

سومین فرق میان عقل موهوبی و کسبی این است که دانش کسبی هرگاه از کارافزار کتاب و قلم و استاد منقطع شد، سرچشمه‌اش می‌خشکد. و کسی که خود را از علما و دانشمندان می‌شمرد، عاطل و ضایع و بی‌برگ و نوا می‌ماند، امّا آن دانش که بخشش یزدان باشد، چون منبع زاینده‌اش در درون جان است، هرگز خشک نمی‌شود و خسران و نقصان بدان راه نمی‌یابد؛ بل که پیوسته در نبع یعنی زایش و جوشش است.

وَر رهِ نبعش بود بسته چه غم — کاو همی‌جوشد ز خانه دم به دم

ناگفته نماند که تقسیم علوم و معارف بشری به دو قسم کسبی و موهوبی از نظر همان خواصّ و آثار است که بمنزلهٔ فصل منوّع و فارق و ممیّز آن دو نوع از یکدیگر است، وگرنه چنان که پیش گفتیم علوم رسمی نیز از فواضل نعم و عطایای موهوب یزدانی است چرا که

بدون توفیق و تأیید او در تحصیل هیچ علم و هنری، پیشرفت و فیروزی حاصل نمی‌شود و سرحلقهٔ هر علم و دانشی دست آخر به سلسلهٔ وحی و الهام روح‌های پاک می‌پیوندد.

این نجوم وطبّ وَحْیِ انبیاست — عقل و حس را سوی بی‌سو، ره کجاست؟

(مثنوی ۱۲۹۴/۴ ص ۳۵۴ طبع نیکلسون)

(مرحوم همایی، مولوی چه می‌گوید، ص ۵۳۴ ـ ۵۳۷)

خطبه

آدم، حقیقت انسانیّت است که جامع و مظهر ذات و جمع اسماء و صفات الهی است که عالم خلق و آفرینش ظهور آن‌ها محسوب می‌شود. و به این اعتبار آینهٔ حقّ و خلق است. و چون غرض از ایجاد، معرفت حقّ بود. و هیچ یک از مراتب وجود، استعداد آن را ندارند که حقّ را به نحو کمال و تمام بشناسند مگر انسان. بدین دلیل حقیقت انسانی، غایت ایجاد نیز هست. و آفرینش محفوظ به بقا و دوام او است. و هرگاه که این نوع از میان برخیزد ــ دورهٔ عالم نیز به سر می‌رسد. و دور آخرت آغاز می‌شود که رجوع آفرینش است به اسم اوّل که مصدر وجود است. و سرّ این که آدم، یعنی حقیقت انسانیّت، مسجود ملایک واقع شد ـِ همین جامعیّت بود. زیرا فرشتگان در عالم خود محدوداند. و از مرتبهٔ خود عبور نتوانند کرد. و از نعمت عشق که محرّک اصلی آفرینش است، ذاتاً نصیبی ندارند. و به سبب همین محدودیّت و بی‌نصیبی ـ آدم را نشناختند. و زبان اعتراض بر خلقت وی گشودند تا آنگاه که به جامعیّت او پی بردند.

(فُصُوص الحکم، طبع بیروت، ص ۵۶ ـ ۴۸ با حواشی دکتر ابوالعلاء عفیفی (ص ۱۹ـ۶)

جلال الدّین محمّد بلخی گوید:

أَسبِ هِمّتْ سویِ أَخْتَرْ تاخْتی — آدمِ مسجود را نشناختی

(مثنوی / ۱ / ۵۴۰ ص ۳۴ طبع نیکلسون)

چشم آدم چون به نور پاک دید — جان و سرّ نام‌ها گشتش پدید

چون مَلَک انوار حق دروی بیافت — در سجود افتاد و در خدمت شتافت

این چنین آدم که نامش می‌بَرَم گر ستایم تا قیامت قاصرم

(مثنوی ۱/ ۱۲۴۶ تا ۱۲۴۸ طبع نیکلسون)

حقیقت انسانی که کون جامع و آینهٔ جمال و مظهر صفات قهر و لطف الهی است و به اعتبار خلافت و جانشینی خدا بناچار باید دارای تمام اوصاف مستخلِفٌ باشد. صفات واسماء الهی بیکران است و إحصا نمی‌پذیرد. بنابراین ستایش حقیقت انسانی به ذکر محامد و اوصاف ــ هرگز در شمار نمی‌آید. (فروزانفر ــ شرح مثنوی، ج ۱ ص ۲۳۶ و ج ۴۵۷/۲)

طاعتِ عوام، گُناهِ خواص است

طاعت و عبادت عوام برای خواص مردان خدا، گناه است و پیوستگی که آن‌ها به درگاه حق تعالیٰ دارند. برای خواص، حجاب است، و این جمله از احادیث مأثوره یا کلمات عرفا است که گفته‌اند: «حسنات ألابرار، سیّئآت المقرّبین» مولوی گوید:

طاعت عامه، گناهِ خاصگان وصلت عامه، حجاب خاص دان

(همایی، مولوی چه می‌گوید / ۲۵۸ ج ۱)

أمّا بَعْدُ

ترکیبی از «أمّا» لفظ متضمّن معنی شرط. «أمّا الّذینَ آمنوا فَیَعْلَمُونَ أنّهُ ألحَق.» و «بَعْدُ» ظرف زمان به معنی پس ضدّقبلُ. و چون در این جا، مضافٌالیه، محذوف منوی است، بعدُ را مبنی بر ضمّ باید خواند. و مضافٌالیه مخدوف آن بیش‌تر، لفظ حمد و نعت باشد (غیاث اللّغات، المنجد) یعنی أمّا بعد الحمد و الصلوة = پس از حَمْدِ خدای تعالیٰ ــ «أما بعد» را «فصل الخطاب» گویند. سحبان وائل گوید:

لقد علم الحيّ اليمانون انّني إذا قلت «أمّا بَعْدُ» انّي خَطيبها

(لغت‌نامه دهخدا ص ۱۲۹ شماره مسلسل ۸۶، حرف الف)

إنَّ للعقول حداً

باید دانست که فعلیّت در هیولا، فعلّیت در قوه و استعداد است و جوهریت هیولیٰ نیز ــ جوهریت استعدادی است یعنی هیولیٰ جوهر مستعدّ است و استعداد و قوه نحو وجود

آنست و اگر هیولیٰ دارای فعلیّت باشد، در تحقّق ملتجی به صورت نمی‌شود و فعلیّت بر قوّه مطلقا تقدّم دارد. لذا اهل تحصیل، ترکیب هیولی و صورت را ترکیب اتّحادی می‌دانند نه انضمامی وهیولیٰ در قبول صورت و اظهار استعداد و سایر احکام مترتّب بر نفس هیولیٰ، محتاج به فعلیّت است

انّ للعقول حداً

نفی ماهیّت از وجود معلول امکانی امکان ندارد وقول به این که حکم ماهیّات عقول در تحت شعاع نور حق محکوم و حقایق مجرّده موجودند به وجود حق و نقص جوهری آن‌ها به کمال ذاتی منجبر است، برهانی نیست چون فیض حق که وجود منبسط باشد، بعد از قبول و تعیّن به وجود عقلی و نفسی حدّ قبول نموده واز همین حدّ و انحطاط وجود از رتبهٔ واجبی و حقیقت قیّومی و تعیّن در مرتبه و مقام خاص همان ماهیّت است و این که یکی از اعاظم حکما و افاخم عرفا فرموده است ماهیّت در عقول و جواهر اعلون امر عقلی است. باید اذعان نمود که ماهیّت مطلقا امری عقلی است و اعتباری بودن ماهیّت همان عدم اصالت و عدم تحقّق خارجی ماهیّت است. لذا اهل عرفان گویند: عین ثابت ممکن محو نمی‌شود و وجود امکانی هرگز حدّ خود را رها ننموده و هر چه به حقّ نزدیک شود احکام وجوبی غلبه می‌نماید و غیریت کم می‌شود ولی از حدّ إمکانی خلاصی نمی‌یابد و حکم به هلاک دایمی شامل همهٔ حقایق است غیر از حقّ قیّوم.

(سید جلال‌الدین آشتیانی، حاشیه اجوبة المسایل، ذیل ص ۱۷۸)

مسألهٔ ۱

مدینة مشهورة کبیرة علی برّالمغرب من بلاد البربر... و من امثال اهل المغرب:فاس بلدٌبلاناس (معجم البلدان ۲۳۰/۴ ـ بیروت ۱۳۷۶ ه = ۱۹۵۷ م)

نخستین سفر محیي‌الدین به شهر «فاس» چنان که در کتاب «فتوحات مکیهٔ» خویش بدان اشارت دارد، علی‌الظاهر در سال ۵۹۱ ه‍ ق (۱۱۹۴ م) انجام پذیرفته است و در آنجا

است که براساس حساب جُمَل پیروزی سپاهیان موحّد را بر لشکر نصاریٰ در اندلس مژده داده است (فتوحات ج ۴ ص ۲۲۰)

وی در سال ۵۹۳ نیز برای دومین بار به شهر فاس رفته و در آنجا رحل اقامت افکنده و بساط افاضه گسترده، به مقام کشف و شهود نایل آمده است. وی در کتاب فتوحات ـ به اقامت در فاس و دیدار با ابوعبدالله محمّد بن قاسم فاسی در مسجد «الازهر» و استفاده از محضروی و به مراتب فضایل نفسانی و کمالِ معنوی او نیز اشارت دارد. (فتوحات ج ۱، باب ۴۲، ص ۲۴۴ و ج ۴ ص ۵۰۳ سطر ۲۱)

و در این شهر است که در عین اشتهار و احترام در میان اهل طریقت ـ در بستان ابن حیّون، با قطب زمان دیدار و او را شناخته است امّا به درخواست قطب، وی از معرّفی نامبرده به دیگر حاضران خودداری ورزیده است و به این لحاظ به دعای قطب در حق خویش سرافراز آمده است. (فتوحات ج ۴ باب ۴۶۲ ص ۷۶ س ۱۱)

همچنین وی به اشتغال به نماز جماعت در مسجد الازهر این شهر ونیل به مقام تجلّی (فتوحات ج ۲ باب ۲۶ ص ۴۸۶) و ادامهٔ اقامت تا سال ۵۹۴ ـ و افاضهٔ سرّی از اسرار الهی به وی و افشاء آن سرّ به خاطر عدم آگاهی و مورد بازخواست قرار گرفتن خویش از جانب حق تعالیٰ (فتوحات ج ۲ ص ۳۴۸) یاد می‌کند. و هم در این شهر و در این سال است که خدای نشانهٔ «خاتم محمّدی» (ص) را به وی داده و بروی شناسانیده است ولی او از دادن نام و نشان آن خودداری ورزیده است. (فتوحات ج ۳ ص ۵۱۴)

مسألهٔ دوم

اشاعره گویند: قضا عبارت از ارادهٔ ازلیّهٔ حق تعالیٰ است. فلاسفه گویند: قضاء الهی، علم او است به آنچه شایستهٔ موجود شدن است. که عنایت ازلیّه هم نامیده‌اند (اسفار ج ۳ ص ۶۲)

از ظاهر عبارت چنین برمی‌آید که مقصود مصنّف از احکامی که در ذیل این مسأله بیان می‌دارد ـ صور قضائیّهٔ حقّ است که صورت‌های خارجی برطبق آن ایجاد گشته است

مسألهٔ ۳ یا واهب‌العقل

عقل(ع)

فهمیدن، دریافت کردن، هوش، شعور ذاتی، فهم، علم، دانش مقابل جهل، خرد ــ علم به مصالح امور و منافع و مضار و قبح افعال ــ قوهٔ مدرکهٔ کلیات که مرتبت کمال نفس است.
عقل انسانی: قوه‌یی است از قوای نفسانی انسان که فعلش تفکر و تدبر و نطق و تمییز و ایجاد صنایع و جز آنست (معین با تلخیص)

سخن در مزیت عقل و ستایش آن و در مذمت نادانی و نکوهش آن ــ: یکی از دانشمندان می‌فرماید: خرد، چیزی است که از بدی‌ها باز دارد و دل را برخوبی‌ها برانگیزد. و خرد وسیلهٔ باز دارندهٔ از بدی‌ها و وسیلهٔ نجات از تباهی‌ها است. و دقّت در عواقب امور پیش از رسیدن مصیبت‌ها و آگاهی از ارزش اشیاء است به گفتار و کردار بنا بر قول پیامبر (ص) که فرمود: با توکل زانوی اشتر ببند. خردمندان و دانشوران و دانایان دین مستفق‌القولند که جملهٔ کارها از خرد و بزرگ، نیازمند خرد است و عقل به تجربه نیاز دارد و گفته‌اند عقل سلطانی است که دارای لشکریانی است و فرماندهٔ لشکرش ــ خرد و در مرحلهٔ بعد تشخیص و آنگاه اندیشه و سپس درک است و از آن پس نگاهداری در حافظه و در پایان بهجت خاطر است. زیرا دوام اعتدال جسم و جان به عقل بستگی دارد. و جان انسانی بمنزلهٔ چراغی است که نورش عقل است. و در حدیث آمده است که خداوند میان بندگان خویش، چیزی به از عقل تقسیم نفرمود. و در روایت است که جبرئیل (ع) نزد حضرت آدم (ع) آمد و گفت سه ارمغان برایت آورده‌ام یکی از آنها را برگزین، آدم پاسخ داد، آنها چیستند؟ جبرئیل گفت، حیا و عقل و دین. آدم علیه‌السلام فرمود: عقل را برگزیدم. جبرئیل نزد حیا و دین رفت و گفت بازگردید زیرا آدم عقل را بر شما ترجیح داد. آندو گفتند حال ما اینست که هر کجا باشیم با عقل باشیم. و یکی از خردمندان گفته است: هر که بدون راهنمایی خرد ــ در پی دوراندیشی باشد از جادهٔ صواب بدور افتاده است. و عقل چراغی است که تاریکی جهالت را بدان می‌زدایند و هدایت را از غوایت تمیز می‌دهند و مَثَلِ نور افشانی عقل و تاریکی جهل چنانست که هر گاه عقل جمال بنماید ــ خورشید در مقابلش

تاریک می‌نماید و هر آنگاه که جهل به سلطانی نشنید ـ شب در برابر ظلمتش روشن جلوه می‌نماید. وزیوری به از عقل آراسته به ادب و علم محلّیٰ به ورع و بردباری مزیَّن به مدارا و خوش رفتاری و مدارای آراسته به پرهیزگاری وجود ندارد.

در روایتست که جبرئیل (ع) نزد پیامبر (ص) نازل گردید و گفت: ای محمّد تمامی فضایل اخلاقی دنیا و آخرت را برتو تقدیم داشتم. فرمود آن چیست؟ پاسخ داد: خذالعفو و أمربالعرف واعرض عن الجاهلین (از خطا درگذر و به کار خیر فرمان ده و از نادانان روی بگردان)...

و از شیوه‌های پسندیدهٔ عقل، خرسندی است که گنجی است پایان ناپذیر و صدقه است که عزّت مستدام است و کمال سرفرازی آدمی به بی‌نیازی او از مردم است و نیز از شیوه‌های پسندیدهٔ عقل ـ آزرم داشتن (حیا) است و گفته‌اند:

إذا قَلَّ ماءُ الْوَجْهِ قَلَّ حَیاؤُهُ   وَلاخَیْرَ فی وجْهٍ إذا قَلَّ ماؤُهُ

وقتی آبرو نقصان پذیرد ـ آزرم کم می‌شود و از شخص پررو ـ امید خیری نتوان داشت

و نیز از شیوه‌های پسندیدهٔ عقل ـ خوشرفتاری و خوش خویی است. از پیامبر (ص) نقل شده است که فرمود: کامل ایمانترین مردم ـ خوش خوی‌ترین ایشانست... (ترجمه و تلخیص از حیات الحیوان دمیری ج ۲ ص ۲۸۲ و ۲۸۳).

گرامی‌ترین نعمت‌ها، موهبت خردمندی است چه تنها وسیلهٔ خداشناسی و در نظر گرفتن مصالح و مآل اندیشی و ادراک دشواری‌ها و گردآوری فضیلت‌ها ـ خرد است.

دربارهٔ ارزش و اهمیت خرد سخنان بسیار گفته‌اند از جمله ابن‌جوزی در آغاز کتاب «الاذکیا» ی خویش ـ به مناسبت مقام و مقال ـ احادیث متعددی در بیان فضیلت عقل آورده است و سلسلهٔ اسناد احادیث مذکور را نیز به شیوهٔ مرضیّهٔ قدما ملحوظ داشته است. از جملهٔ آن‌ها یکی اینست: ان القوم لیحجون ویعتمرون و یجاهدون و یصلون و یصومون و مایعطون یوم القیامة إلّاعلی قدرِ عقولهم (مردمان حج می‌گذارند و عمره بجای می‌آورند و در راه خدای مجاهدت می‌ورزند و نماز می‌گزارند و روزه می‌دارند و در روز قیامت ـ جز به میزان خردی که دارند ـ بدان‌ها پاداشی داده نمی‌شود) که مراد داشتن معرفت در انجام

فرایض دینی و مذهبی است. باز در حدیثی دیگر چنین آورده است که: إنّ الرَّجُلَ لَیَتَلَذّ ذِفی‌ـ الجنّةِ بقَدْرِ عَقْلِه: آدمی بمیزان خردش ــ در بهشت بهره ور می‌گردد.)

علامات و امارات که برعقل عاقل و ذکاء ذکّی بر شمرده‌اند از حیث صورت و معنی و احوال و افعال ــ متعدّد و مختلف است. از جمله علامات صوری ــ حکما گویند خلق معتدل (اعتدال اخلاق) و نیروی مناسب در هر فرد ــ نشانه قوت عقل و جودت فطنت اوست و چون گردن وی ستبر گردید ــ برقوّت دماغ و وفور عقل وی دلالت دارد و هر که چشمانش بسرعت وحدّت حرکت کند او مکّارِ محتالِ دزدی بیش نیست و به ترین چشمان ــ از آن شهلا چشمان است و چون شخصی چشم شهلا نداشت و و دیدگانش بیش از حد درخشان و یا زرد و یا سرخ نبود ــ برطبیعت سالم وی دلالت دارد و چون کسی را دیدگانی فرو رفته و ریز باشد او مکّاری حسود است...

یوسف بن حسین از قول ذوالنّون نقل می‌کند که هر که دارای پنج خصلت باشد ــ امید عاقبت نیک ــ و لودر دو ساعت قبل از مرگ وی باید داشته باشد. گفتند چیست: گفت: استواءُ الخلق و خفّة الروح و غزارة العقل و صفـاءُ التوحید و طیبُ المولِدِ. (اعتدال اخلاق و سبکروحی و خردمندی و یکتاپرستی صادقانه و شرافت و نجابت خانوادگی.)

از جملهٔ اَمارات وجود خرد در آدمی ــ که در معنی و احوال و افعال وی می‌توان یافت سکوت و سکون و خفضِ بَصَر و کیفیت حرکات وی در اماکن گوناگون و عاقبت اندیشی وی است که هرگز خواسته آنی که ضرری آتی بدنبال دارد ــ وی را نمی‌فریبد و او را از جای بدر نمی‌برد او در فضای حیات ــ به تأمّل و تدبّر می‌پردازد و بـه تـرو‌برتر را در خوراک و پوشاک و گفتار و کردار برمی‌گزیند و آنچه گمان و یا بیم زیان در آنست رها می‌کند و برای آنچه در شرف وقوع و بیش آمدن است ــ از قبل آماده می‌شود.

ابوالدرداء می‌گوید: آیا می‌دانید که امارات خردمند چیست؟ نسبت به بالاتر فرو تن است و فروتر را حقیر نمی‌شمارد، در گفتار خویش پرهیز گار و کم حرف است ــ با مردم با مدارا معاشرت می‌ورزد و ایمانش به خدا در نهایت اتقان و تنها بین او و خداست. از این رو، وی در دنیا با تقّیه و کتمان روزگار می‌گذراند.

لقمان به فرزندش چنین گفته است: آدمی بواقع خردمند نیست مگر این که به ده خصلت آراسته باشد: از غرور در امان باشد و تنها آرزویش کمال باطن خود باشد ــ به کفاف قناعت ورزد و افزونی آن را نثار نماید ــ فروتنی را بر بزرگی راجح شمارد و خواری را از عزّت برتر بداند ــ در ایّام زندگانی همواره در طلب دانش باشد و هر گاه از وی چیزی خواهند ــ دلتنگ نگردد ــ کار خوب ولی اندک دیگران را بسیار و کار بسیار خویش را اندک شمارد و دهمین خصلتی که ویرا به نام بلند و شکوهمند می‌رساند ــ آن که همه مردم عالم را به از خویش بداند و خود را بدتر از دیگران و هر که را از خود برتر و بالاتر دید ــ شاد شود و مایل به پیروی از وی باشد و هرگاه شخصی بد را دید با خود بگوید چه بسا که وی رستگار گردد و من نابود گردم و با چنین احوالی ــ خرد انسان کامل، است.

«ترجمه با تصرف و تلخیص از کتاب «الاذکیا»یِ ابن‌جوزی»

برای اطلاع بر منزلت عقل و طریق ریاضت آن رجوع شود به زهرالاداب و ثمر الالباب ج ۱ ص ۱۵۰

«در فضیلت و ستایش عقل»

«آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن به ما ارزانی داشت، که به مَدَدش بتوانیم، در این دنیا و آن دیگر، از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مایی به ودیعت نهاده شده است، برخوردار گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا به ماست و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره بخشی برآن سرآید. با خرد برچارپایانِ ناگویا برتری یافته‌ایم چندانکه برآنان چیرگی می‌ورزیم و آنان را به کامِ خود می‌گردانیم و با شیوه‌هایی که هم برای ما و هم برای آنها سودبخش است برآنان غلبه می‌کنیم. با خرد بدانچه ما را برتر می‌سازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند، دست می‌یابیم و به خواست و آرزوی خود می‌رسیم. به وساطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنان که به سرزمین‌های دورمانده‌ای که بوسیلهٔ دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند و اصل گشته‌ایم. پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که به ما فایده می‌رسانند ــ در پرتو خرد ما را حاصل آمده است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از مانهان و پوشیده

بوده است پی‌برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم، و حتّیٰ به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمده‌ایم و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم والاتر است و از آنچه بدان رسیده‌ایم سود بخش‌تر. بر روی هم خرد چیزی است که بی‌آن وضع ما همانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر حواس آشکار شوند، تصوّر می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان در می‌یابیم که گویی احساسشان کرده‌ایم، سپس این صورتها را در افعال حسّی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه پیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است، سزاوار است که مقامش را به پستی نکشانیم، از پایگاهش فرود نیاوریم و آن را که فرمانرواست ـ فرمانبر نگردانیم سرور را بنده و فرادست را فرو دست نسازیم، بل‌که باید در هرباره بدان روی نماییم و حرمتش گذاریم، همواره برآن تکیه زنیم، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و به صوابدید آن دست از کار کشیم. هیچگاه نباید هویٰ را برآن چیرگی دهیم زیرا هویٰ آفت و مایهٔ تیرگی خرد است و آن را از سنّت و راه و غایت و راستروی خود بدور می‌راند و خردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست باز می‌دارد. برعکس، باید هویٰ را ریاضت دهیم، خوارش کنیم، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خود فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد بر ما هویدا می‌شود و با تمام روشنایی خود ما را نور باران می‌کند و به نیل آنچه خواستار آنیم ـ می‌کشاند. از بهره‌یی که خدا از خرد به ما بخشید و بدان برما منّت گذاشته است، نیکبختیم.»

حکیم سنایی در منظومهٔ عرفانی حدیقه، عقل را «سایهٔ خدا» دانسته است.

عقل، سلطان قادر خوش خوست	آنکه سایهٔ خداش گویند، اوست
سایه با ذات آشنا باشد	سایه از ذات کی جدا باشد؟
عقل شاهست و دیگران حَشَمند	زانکه در مرتبت زعقل کَمَنْدْ
عقل برهیچ دل ستم نکند	به طمع قصد مدح و ذمّ نکند

عقــل خــود کــارهای بــد نکند هرچـه آن نـاپسند، خــود نکند
عقــل دمساز زور و بـهتان نـیست پـرده پـوش فـلان و بـهمان نـیست
عقــل را چـون بـیافتی بـنواز از دل خـویش جـای او بـرساز
(گزینش از ص ۲۹۷ تا ۳۰۵ حدیقة الحقیقة ـ چاپ ۱۳۵۹ شمسی دانشگاه تهران)

یکی از ادیبان می‌گوید: خردِ هر کس دوست او و بیخردیِ وی دشمن اوست. و یکی از بلغاء گوید: به‌ترین موهبت‌ها، خرد و بدترین دشواری‌ها، بیخردی و نادانی است. یکی از شاعران ـ ابراهیم بن‌حسّان ـ می‌گوید:

یَـزینُ الفَتی فـی الناسِ صحـَّـةُ عقلِه وإن کـان مـحظوراً علیه مکاسِبُهُ
یَشینُ الفَتی فِـی النّاس قـلّةُ عقلِه وإن کَـرُمت أعْراقُـهُ و مـناسِبُهُ[۶۰]
یَـعیشُ الفَتیٰ بـالعقلِ فـی النّاسِ إنّـهُ علی العقلِ یَـجری علمُه و تـجارِبهُ
وأفضلُ قِسْمِ اللهِ لِلْمرءِ عقلُه فـلیس من الاشیاءِ شیيءٌ یـقارِبُهُ[۶۱]
إذا اکـمل الرحمنُ للمرءِ عقلُه فـقد کَـمُلَتْ اخـلاقُه و مـآرِبُه....

و خرد به دو نوع غریزی و مکتسب، تقسیم می‌شود. پیامبر (ص) فرمود: «العقـل نـور فـی القَلْب، یفرق بین الحقّ و الباطل». و در امثال و حکم آمده است: هر که را زنـدگی طـولانی گردد ـ نیروی جسمانیش کاستی می‌پذیرد و قوای عقلانی وی بسیار مـی‌گـردد. و در ایـن زمینه گفته‌اند: روزگار، هیچ نادانی را بخود وا نـمی‌گـذارد و او را بـدون تـردید ـ ادب می‌نماید. یکی از بلغا می‌گوید: تجربه، آیینهٔ خرد و غفلت و فریب به آرزوهای باطل، نـتیجهٔ جهل و نادانی است. و یکی از ادیبان گوید: آنچه گذشت از آنچه بـاقی مـانده است ـ خبر می‌دهد و صاحبان خرد بدآنچه آزموده‌اند، عبرت می‌پذیرند. و یکی از شاعران گوید:

ألم تَـرَ اَنَّ العقـلَ زَیْـنٌ لأهْلِه ولکنْ تـمامَ العقـل طـولُ التجـارِبِ

و دیگری گوید:

إذا طـالَ عمرالمرءِ مـن غیرِ آفـةٍ أفـادتْ له الایـامُ فـی کـرّها عقـلا

۶۰ ـ قلّة عقله، فساد رأیه. وأعراقه: جمع عرق، والمراد الاصل. والمناسب «الانساب، والنسب ماینتمی الیه الانسان من الآباءِ والأشراف.

۶۱ ـ القسم بفتح فسکون: مایقسمه الله بین الناس من الحظوظ والمواهب

و حکما می‌گویند: آیة العقل سُرعةُ الفهم، و غایته إصابة الوَهْم= سرعت دریافت، نشانهٔ خردمندی است و نهایت خردمندی، اصابت وهم[۶۲] است.

از انس بن مالک روایت شده است که: «نزد رسول خدا (ص) از مردی ستایش بسیار کردند. فرمود: پایه و مایهٔ خرد وی چیست؟ گفتند: ای رسول خدا، عبادت او بسیار خوب، اخلاقش این طور، فضلش بدین مایه و ادبش بدان پایه است.... پیامبر فرمود: میزان خردمندی وی چیست؟ گفتند: ما او را به انواع عبادت و خیر و نیکی ستودیم و تو همچنان از خردمندی او می‌پرسی؟ پیامبر (ص) فرمود: «إنَّ الاحمق العابد یصیب بجهله أعظم من فجور الفاجر، وإنّما یَقْرُب النّاس من رَبّهم بالزُّلَف[۶۳] علی قدر عُقُولِهِمْ= جهلِ نادانِ پرهیزگار ــ زیانمندتر از فجور فاجر تبهکار است و مردمان به میزان خردمندیشان به پروردگارشان تقرب می‌جویند.»

در این مسأله اختلاف است که با توجّه به این نکته که ــ فضایل عبارت از رعایت توسّط و اعتدال میان دو فضیلت است، بهمان گونه که میانه روی بین دور ذیلت، خیر محسوب می‌گردد ــ آیا اگر برعقل مکتسب آدمی همواره افزوده گردید ــ تجاوز از توسط و اعتدال و خروج از حَدّ فضیلت نیست؟ چنان که در تأیید این مقال در سنت از رسول (ص آورده‌اند که فرمود: «خیرالامور اوساطُها» و علی بن ابی طالب (ع) فرموده است «خیر الامور النمطُ[۶۴] الأَوسط، الیه یرجع العالی، و به یلحق التّالی.»

و افزوده‌اند که زیادت خرد به دهاء و مکرومی انجامد و این مذموم است. داهی و مکّار نکوهیده است.از این رو یکی از حکیمان گوید: آن پایه و مایه از خردمندی که تو را به سبیلِ رشاد ــ راه نماید ــ کافی است. و یکی از بلغا گوید: اندکی که تو را کفایت کند به تر از بسیاری است که تو را به سرکشی وادار سازد. وأصَحّ اقوال در این زمینه اینست که: افزایش خردمندی، فضیلت است، چه امور اکتسابی بی‌پایان است و تنها افزایش فضایل محدود، نقص مذموم بشمار می‌رود. چه آنچه از حد (توسّط در فضایل) در گذرد، فضیلت

۶۲ ــ الوهم: إدراک المعنی الجزئی المتعلق بالمحسوس

۶۳ ــ الزُّلَفُ: جمع زُلْفَة، وهی القربة

۶۴ ــ النَّمَط: الاسلوب والطریقة

نامیده نمی‌شود. مانند شجاع که چون از حدّ شجاعت در گذرد ــ تهوّر[۶۵] ــ نامیده می‌شود و بخشش، نیز که چون سخاء در گذرد، ــ تبذیر ــ نامیده می‌شود. ولی وضع و حال خرد مکتسب ــ چنین نیست. چه افزایش میزان خرد آدمی موجب علم به امور و حسن اصابت به ظنون و معرفت به آنچه باید باشد در برابر آنچه هست ــ می‌گردد و این نه تنها منقصت نیست که فضیلت نیز بشمار می‌رود. و از پیامبر (ص) روایت شده است که فرمود: «أفضلُ الناس، أعقلُ الناس» و نیز گفته‌اند:» هیچ کس را خردمند مدان مگر اینکه نیکوکار و دیندار باشد چه نیکی و دینداری از لوازم خردمندی است». و از این رو گفته‌اند: «خردمند کسی است که امر و نهی خدای را رعایت کند. «لقمان بن ابی عامر، از ابی الدرداء (= هوعویمربن زید بن قیس الانصاری، صحابی جلیل مات فی دمشق سنة ۳۲ﻫ) روایت کرده است که پیامبر (ص) بدو فرمود: «ای عویمر، برخرد خویش بیفزای تا به پروردگارت نزدیکترشوی، گفتم: راستی اگر این چنین است چه تضمینی براین مقالت داری؟ فرمود: از محارم الهی دوری کن و فرائض خداوندی را بجای آر، در این حال خردمند هستی آنگاه همواره به صالحات اعمال بپرداز، که دلالت بر خردمندی تو در دنیا و تقرّب بیشتر به خداوند و عزّت و بزرگواری تو دارد.»

و بدان که عقل مکتسب از خرد غریزی و فطری جدا نیست بل که حاصل آنست که هرگاه عقل غریزی از خرد مکتسب جدا گردد ــ آدمی مسلوب الفضایل و موفور الرذایل است. و یکی از بلغا می‌گوید: «دولة الجاهل عِبْرَةُ العاقل= دولت جاهل، مایهٔ عبرتِ عاقل است.»

انوشروان (= انوشروان بن قباد بن فیروز بن یزد جرد بن بهرام، الملقب بالملک العادل که در چهل و دومین سال پادشاهیش ــ پیامبر (ص) به جهان آمد. و ۴۸ یا ۴۹ سال شاهی کرد.) از بزرجمهر (= وزیر انوشیروان است که حکم و مواعظ وی از همهٔ ایرانیان پیش از اسلام بیشتر است و ذکر سخنان حکیمانهٔ او بسیار در کتب عربی در عهد اسلامی آمده است) پرسید: برای آدمی چه چیز بهتر؟ فرمود: خردی که بدان زندگانی کند، انوشروان گفت: اگر خردمندی نبود چه؟ گفت: دوستانی که عیب وی را بپوشانند، گفت: اگر این را هم نداشت، چه؟ پاسخ داد: دارایی و مالی که بدان محبوب آدمیان گردد. پرسید: هرگاه چنین

۶۵ ــ التهور: الاقدام علی امور لاینبغی الاقدام علیها، لان فیها هلکة

نبود؟ گفت: سکوت همیشگی. گفت در غیر این صورت. پاسخ داد: فَموْتٌ جارِفٌ.[۶۶]»
و پادشاهان ایران هرگاه بر خردمندی خشمگین می‌شدند ــ او را با نادانی زندانی می‌کردند. فما اکثرالعِبَرلِمَنْ نظر، وأنفعها لمن اعتبر!
و بدان که بهمان نسبت که فضایل خردمند ــ انتشار می‌یابد ــ رذایل نادان نیز بهمان گونه ظاهر می‌گردد. به گونه‌یی که زبانزد همگان و مشارٌالیه با لبنان می‌گردد مانند کسی که آورده‌اند: «کان فی بنی اسرائیل رجل له حِمار، فقال: یا رب، لو کان لک حمار لعلفتُه مع حماری فهَم به نبیّ من انبیاءِ الله، فأوحی الله إلیه: انما أُثیب کل إنسان علی قَدْرِ عقله. = مردی در میان بنی اسرائیل بود که خری داشت. مرد گفت: خدایا اگر خری می‌داشتی، آن را با خر خویش می‌چرانیدم. اکنون پیامبری از پیامبران الهی را بر تادیب وی برگمار خداوند به سویش وحی فرستاد: که ماهر یک از افراد را به میزان خردشان ــ متمکّن می‌سازیم.»
و برای عار و عیب نادانی، غایتی و زیان حمق را نهایتی، متصوّر نیست، شاعر می‌فرماید:

لکلّ داءٍ دواءٌ یُستطَبُّ به   إلاّ الحِماقَةَ أعیتْ من یُداویها

(با تلخیص ترجمه از باب اول کتاب ادب الدنیا والدین فی فضل العقل ص ۳ تا ۱۷).

و حاجی ملا هادی سبزواری (۱۲۱۲ ــ ۱۲۸۹ه ق) در آغاز شرح منظومه چه خوب می‌فرماید:

یٰا واهِبَ ٱلعَقْلِ لَکَ ٱلمَحٰامِدُ   إلیٰ جَنٰابِکَ انْتَهی ٱلمَقٰاصِدُ...

و نیز نگاه شود به، اساس التوحید (مهدی آشتیانی ــ ص ۲۵۳ ببعد)

مسألهٔ سوم ص

اعتصام: بازماندن از گناه به امید لطف پروردگار، باز ایستادن از معصیت به امید لطف خد

آن‌مؤمنان‌را اعتصام، آنجاکه‌پرسنداز جزا   دیوان ناصر خسرو ۵۵۱

در دین چو اعتصام به حبل متین کنند   آن به که مطلع سخن از رکن دین کنند

(أنوری)

۶۶ ــ (فا): الطاعون لأنّه یَجْرُف النّاس کجرف السیْل الجُرْف: الجانب الّذی أَکَلَهُ الماءُ من حاشیة النّهر. ومنه قولهم «فلانٌ بین علی جرفٍ هارٍ لایدری مالیلٌ من نهارٍ» ای علی جرفٍ ضعیف ساقط

این اصطلاح عرفانی است و تمسّک جستن و توسّل بردن به لطف خدا جهت تجنّب و تحفّظ از معصیت است. و اعتصام به حبل الله است که عبارت از تصدیق و وعد و وعید الهی باشد و ترک علایق دنیوی و بریدن از خلق و پیوستن برحقّ است. و آن را مراتب است. (فرهنگ علوم عقلی ص ۷۷)

ابیات ذیل منسوب به شیخ الرئیس ابوعلی سینا است:

اِعتِصامُ اَلوَریٰ بِمَعْرِفَتِکْ عَجَزَ اَلواصِفُونَ عَنْ صِفَتِکْ
تُبْ اِلَیْنا فَاِنّـا بَشَرٌ ما عَرَفْناکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکْ

پناه و حفاظ مردم به شناسایی تو است ستایندگان از وصف تو فرومانده‌اند
توبهٔ ما را بپذیر چه ما بشر هستیم و چنان که حقّ شناسایی تست، تو را نشناختیم

(«مرحوم دکتر محمد خزائلی» «شرح گلستان» ص ۱۳۱) چاپ دوم ۱۳۴۸ ــ انتشارات جاویدان

از فصّ یازدهم «فصوص الحکم» چنین برمی‌آید که محیی‌الدّین قایل به علمِ حضوریِ اجمالی در عین کشفِ تفصیلی بوده است. چنان که در فصّ مزبور می‌گوید: «واجب الوجود مبدأ کلّ فیض.»

مسالهٔ ۳ والمقول علیه کان الله ولا شيء معه

حقیقت وجود ذاتاً بدون واسطه یک نوع معیّت قیومیّه با اشیاء دارد که از آن به «قرب وریدی» تعبیر شده است که عین احاطهٔ قیومیّهٔ حق است و فعل واحداو احاطهٔ سریانیه در حقایق دارد و فعل واحد که از آن به (أمر) تعبیر شده است، از جهتی عین حق و از جهتی غیر حق و عین خلق است و مصحّح کثرت و سبب ایجاد یا ظهور وسایط وجودی و تهیّهٔ اعداد از برای ایصال فیض به همهٔ حقایق ولی به جهت قرب وریدی و معیّت قیومی غالب است بر همه چیز. پس همه چیز از اوست و برگشت همه به او و

عالم به خروش لااله الاّ هوست غافل به گمان که دشمنست این یا دوست
دریا به وجود خویش موجی دارد خس پندارد که این کشاکش از اوست

(آقا سیّد جلال‌الدین آشتیانی ص ۱۴۳ و ۱۴۴ اجوبة المسایل و ذیل شارح حکیم بر قرة العیون ملاّ مهدی نراقی (ص ۱۵۳ ــ ۱۵۵) در تفسیر هو معکم أینما کنتم).

معیّت قیّومی خالق با مخلوق، اصطلاح عرفا و فلاسفهٔ الهی است. به این معنی کـه همه چیز قایم به حقّ است و حق تعالی در همه جا و همه حال با ما است. چنان که در کلمات ائمهٔ دین نیز وارد است: «لیس فی الاشیاء بوالج ولاعنها بخارج.» و «داخل فی الاشیاء لابالممازجة و خارج عن الاشیاء لابالمزایلة» وملاّ جلال‌الدّین مـحمّد بـلخی در دفـتر اول مثنوی، آیـهٔ شریفهٔ «وهو معکم أینما کنتم» سورهٔ حدید را این طور تـفسیر کـرده است کـه هر حـالی از احوال بشر، مظهر اسم و صفتی از اسماء و صفات الهی و نمودار اراده و قدرت و خواست و مشیّتی از حق تعالیٰ است:

گر بـه جهـل آیـیم آن زنـدان او است	ور بـه علم آیـیم آن ایـوان او است

اضافهٔ «زندان» و «ایوان» اضافـهٔ تـخصیصی است و ضمیر «او» مـرجعش همان مـرجع ضمیر «و هو معکم» یعنی حق تعالیٰ است.

مقصود مولوی این است که جهل بشر زندانی است که حق تـعالیٰ بـرای او مـقدّر کرده، و علم بشر، ایوان و گلستانی است که خداوند بـدو عطا فـرموده است. و بـر ایـن قیاس است مدلول باقی اشعار که می‌خوانیم:

ور بـه خـواب آیـیم مستان ویـیم	ور بـه بـیداری بـه دستان ویـیم
ور بگریـیم، ابـر پـرزرق و یـیم	ور بـخندیم، آن زمـان بـرق ویـیم
ور بـه خشم و جنگ عکس قـهر او است	ور بـه صلح و عذر عکس مـهر اوست
مـا کـه‌ایـم انـدر جهـان پـیچ پـیچ	چـون الف او خـود چـه دارد؟ هیچ هیچ

(استاد همایی، مولوی نامه ج ۱ ص ۹۹ و ۱۰۰)

مسألهٔ سوم ص ۵

مراد از نسب و اضافات، ربط و نسبت اشراقی است نه نِسَبِ مـقولی و مـراد از جـوهریّت اصل وجود و عرضیّت وجود و عرضیّت وجودات امکانـی، جـوهر و عرض مصطلح حکما نمی‌باشد.

مسألهٔ ۴

فنا

حقیقت فنا آنست که سالک به علم یقینی دریابد که حق تعالی عین وجود است و جز خدا هرچه باشد، عدم مطلق است. سوی الله، او را هیچ در هیچ نماید. از سر هستی خویش برخیزد. خدای را به خدای دریافت کند و جز پروردگار، احدی را به رسم وجود نشناسد تا حقیقت «لااله الاّ الله» هویدا گردد. (اصول تصوف ۶۲۲)

ابوسعید خرّاز گفته است: «فنا متلاشی شدن است به حق و بقا، حضور است با حق.» تذکره ۴۶۱.

اصطلاح فنا بر اطوار و معانی مختلفی اطلاق می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

۱ ــ تغییر حال روحی از راه خاموش کردن جمیع هوس‌ها و میل‌ها و اراده‌ها و تعیّنات شخصی. مولانا در دفتر اول مثنوی در حکایت «آمدن رسول قیصر روم به نزد عمر به رسالت» می‌گوید:

هر که را، هست از هوس‌ها جان پاک — زود بیند حضرت و ایوان پاک
چون محمّد پاک شد زین نار و دود — هرکجا رو کرد وجه الله بود
هرکرا باشد ز سینه فتح باب — او ز هر شهری ببیند آفتاب

مثنوی ۸۶/۱ نیکلسون

و همچنین در مجلد پنجم مثنوی، ضمن داستان «آن عاشق که با معشوق خود برمی‌شمرد خدمت‌ها و وفاهای خود را و شب‌های دراز تتجافی جنوبُهم عن المضاجع را و بی‌نوایی و جگر تشنگی روزهای دراز را و می‌گفت که من جز این خدمت نمی‌دانم و جواب گفتن معشوق او را» می‌گوید:

آن یکی عاشق به پیش یار خود — می‌شمرد از خدمت و از کار خود
کز برای تو چنین کردم چنان — تیرها خوردم درین رزم و سنان
مال رفت و روز رفت و نام رفت — بر من از عشقت بسی ناکام رفت
هیچ صبحم خفته یا خندان نیافت — هیچ شامم با سرو سامان نیافت

آنــچ او نــوشیده بــود از تــلخ و دُرد — او بــتفصیلش یکایک مــی‌شمرد
نه از بـرای مـنّتی بـل مـی‌نمود — بـر درستی مـحبّت صد شهـود
صد سخـن مـی‌گـفت زان درد کـهن — در شکایـت کـه نگفتم یک سخـن
گـفت معشوق ایـن همه کـردی ولیک — گوش بگشا پـهن وانـدر یـاب نـیک
کـانچه اصل اصلِ عشقست و ولاست — آن نکردی، ایـنچ کـردی، فـرع‌هاست
گـفتش آن عاشق بگو کـان اصل چیست؟ — گـفت اصلش مـردنست و نـیستیست
تـو همه کـردی، نـمردی زنـده‌یـی — همین بمیر ار یـارِ جـان بـا زنـده‌یـی

(مثنوی ۷۹/۵ و ۸۰ نیکلسون)

۲ ــ بی‌خودی و عدم استشعار به وجود خویش بواسطهٔ جمع شدن همهٔ قوای نفسی در خـدا یعنی استغراق در مشاهدهٔ صفات الوهیت. مولوی در دفتر اول مثنوی در داستان پـیر جنگی می‌گوید:

هست هشیاری زیـادِ مـامضی — مـاضی و مستقبلت پـردهٔ خـدا
آتش انـدر زن بـه هر دو تـا بـه کِـی — پر گـره بـاشی از ایـن هر دو چـونی
تـا گـره بـانی بـود هم راز نـیست — همنشین آن لب و آواز نـیست
قـال و حـالی از ورای حـال و قـال — غرقـه گشته در جمال ذوالجـلال

مثنوی ۱۳۴/۱ و ۱۳۵ نیکلسون

و در بدایت قصه فرماید:

مـا بـمردیم و بکلّی کـاستیم — بـانگ حـق آمـد همه بـرخاستیم
بانگ حق انـدر حجـاب و بـی‌حجـاب — آن دهد کـاو داد مـریم را ز جیب
ای فـنا پـوسیدگان زیـر پـوست — بـاز گـردید از عدم ز آواز دوست

مثنوی ۱۱۷/۱ ببعد نیکلسون

۳ ــ وقفه یافتن و از کار بازماندن عقل شعوری اعمال و حالات ذهنی است.

عالی‌ترین مرتبهٔ فنا وقتی است که طالب را شعور به حال فنا هم ازبـین بـرود. و ایـن حـال است که صوفیه «فناء الفناء» می‌نامند.

در این مقام، صوفی محو در مشاهدهٔ «ذات الوهیت» است و طی این مرحله است کـه

عارف را مستعدّ «بقا» و «دوام» در خدا قرار می‌دهد.

ممکن است پرسیده شود این فنای توأم با بی‌خبری، با رعایت احکام و قوانین شرعی که غالب پیشوایان صوفی نهاد، بدان اهمیّت بسیار داده‌اند، بظاهر منافات دارد. در جواب گفته‌اند: خداوند خود حافظ اصفیا و مؤمنان است و مانع آن است که خلاف طاعتی از آن‌ها سر بزند.

حاصل آن که هر کس در خودش بمیرد، در خدا زندگی خواهد کرد. پس فنا علامت بقا و سرحد بقاست، و از این جا به بعد، صوفی به حیات ابدی که حیات خداست اتصال می‌یابد...»

با رعایت اختصار و تصرّف ـــ اقتباس از تاریخ تصوف در اسلام ۳۷۳ تا ۳۸۷

ولایت

حقیقت ولایت، توسعهٔ ایجاد وجود حقّ است بر مستعدان ازلی و قابلان لم یزلی بر این وجه که به قدرت ولایت ولیّ مطلق آن که شایستگی دارد از تیرگی خودی و خودبینی و هستی موهوم خویش که در واقع کدورت نیستی است، خالص شود و به جلوه و بهاء و نور و صفاء وجود حق حقیقی پاک و تابناک گردد. لذا خداوند فرمود: و هوالوَلیُّ الحمید (سوره شوریٰ آیه ۲۸) و ندای هنالک الولایة لله الحق هو خیر ثواباً و خیر عقبا (سورهٔ کهف آیهٔ ۴۲) منادی این معنی دلربا و ناظر بدین مطلب والاست. (اصول تصوف/۶۹۸).

عبدالرحمان جامی در نفحات الانس در باب ولایت و ولی می‌گوید: «ولایت مشتق است از ولی و آن بر دو قسم است: ولایت عامه و ولایت خاصه. ولایت عامه مشترک است میان همهٔ مؤمنان. قال الله تعالی: الله ولیّ الّذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النّور» و «ولایت خاصه مخصوص است به واصلان از ارباب سلوک ـــ و هی عبارة عن فناء العبد فی الحقّ وبقائه به فالولیّ هو الفانی فیه والباقی به».

هجویری در کشف المحجوب در این باره می‌گوید: «بدان قواک الله که این (ولایت) متداول است میان خلق، و کتاب و سنّت بدان ناطق است لقوله تعالی الا انّ اولیاءالله لاخوف علیهم ولاهم یحزنون» و نیز گفت: «نحن اولیاؤکم فی الحیوة الدنیا» و جای دیگر

گفت: «اللّه ولّی الّذین آمنوا»... کشف المحجوب ص ۲۶۷ ببعد.
آنگاه هجویری صفت و عدد اولیا را شرح می‌دهد و می‌گوید: «از ایشان چهار هزارند که مکتومانند و مر یکدیگر را نشناسند و جمال حال خود هم ندانند و اندر کلّ احوال از خود و از خلق مستورند و اخبار بدین مورود است و سخن اولیا بدین ناطق و مرا خود اندرین معنی خبر عیان گشت الحمدلله اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان درگاه حق جلّ جلاله سیصداند که ایشان را «اخیار» خوانند و چهل دیگر که ایشان را «أبدال» خوانند و هفت دیگر که مرایشان را «ابرار» خوانند و چهاراند که مرایشان را «اوتاد» خوانند و سه دیگراند که مر ایشان را «نقیب» خوانند و یکی که ورا «قطب» خوانند و «غوث» خوانند و این جمله مر یکدیگر را بشناسند و اندر امور به اذن یکدیگر محتاج باشند و بدین اخبار مروی ناطق است و...» کشف المحجوب ۲۶۹

علم الیقین عبارت از آنچه به شرط برهان بود و عین الیقین به حکم بیان بود. علم الیقین ارباب عقول را بود و عین الیقین اصحاب علوم را بود و حق‌الیقین خداوندان معرفت را بود و سخن را اندرو باز پژوهیدن محالست و بر این قدر اختصار کردیم. (ترجمه رساله ۱۳۰)

در کتاب یواقیت العلوم و دراری النّجوم در پاسخ به پرسش فرق چیست میان علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین آورده است:

جواب: دل طالبان را منازل است. چون از راه بیان و دلیل، علومی را به عقل دریابند آن منزل را علم الیقین گویند. و چون کمال صفات آن معلوم به دیدهٔ بصیرت مطالعه کنند آن را عین‌الیقین گویند. چون آن علم مرکوز صفت دل گردد و نقش نگین او شود، آن را حق‌الیقین گویند. ولایت علم الیقین فراخ‌تر است، و سراپردهٔ عین الیقین در درون ولایت علم الیقین است. و منزلگاه حق الیقین، خاص الخاص است. عین الیقین حلیهٔ دل است و علم الیقین حالت دلست. و حق الیقین نهایت دل است «وانّه لهو الحقّ الیقین فسبّح باسم ربّک العظیم».

مسأله ۹ ـ اسماء و صفات

محیی الدین، از نظر فلسفی ـ اعیان ثابته را «أزلی العدم» می‌دانـد. و تـقدّم عدم بـر ممکنات را فضیلتی بنفسه بر آن‌ها می‌شناسد (فتوحات ج ۳ ص ۲۵۵) امّا منظور او از عدم أعیان، سلب وجود خارجی متحقّق آن‌ها است و نه سلب مطلق ـ زیرا به نحو تبعی از ازل با وجود حق تعالی موجود بوده‌اند و به قول جلال‌الدّین محمّد بلخی

ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب فـارغ از انـدوه و عاری از تـعب
مـتحّد بـودیم بـا شاه وجـود حکم غیریّت بکلّی محو بـود

و هرگاه اعیان ثابته ـ از ازل دارای وجود خارجی مستقلّ بود ـ تعدّد ذوات و موجودات ازلی بی‌نهایت در خارج لازم می‌آمد که محال و مستحیل است.

ازلحاظ عرفانی ـ دیدگاه وی جهان‌بینی الهی است. بدین کـیفیّت کـه هرگـاه حـق تعالیٰ در اطلاقش می‌ماند و متجلّی نمی‌شد، اعیان ثابته ظهـور نـمی‌یـافت و عالم مـوجود نمی‌گردید و تجلّیِ حق، باعث ظهور أعیان در علم و وجـود احکام آن‌ها در خـارج گـردیده است.

بنابر مدلول عبارتی از محیی‌الدّین (فتوحات ج ۴ ص ۲۱۱) ـ وی بر این اعتقاد است کـه اعیان ثابته همچنان در علم الهی باقی و به عبارتی درحال عدم ثـابت است و آنـچه در ایـن عالم ظاهر است ـ آثار و احکام آن‌ها است و نه خود آن‌ها و بنابر عبارتـی دیگر (فصوص، فصّ ادریسی، ص ۷۶) نیز مؤیّد این مقال است که اعیان ثابته در عدم ثابت‌اند و تنها آثـار و صور آن‌ها وجود می‌یابند و همگی موجودات، تجلّیات وجـودی واحـد در صورِ مـوجودات متعدّد است:

آفـتابی در هزاران آبگینه تـافته پس به رنگ هر یکی تـابی عیان انـداخته
جمله‌یک‌نوراست،لیکن‌رنگ‌های‌مختلف اختلافـی در مـیان ایـن و آن انـداخته

اعیان همه شیشه‌های گـوناگون بـود کافتاد بـر آن پـرتو خـورشید وجـود
هر شیشه کـه سرخ بـود یـا زرد و کـبود خـورشید در آن هم بـه همان شکل نـمود

عالم أسماء و صفات به اصطلاح عرفا اوّلین مقام تجلّی ذات حق تعالیٰ است از وحدت در کثرت که آن را مرتبهٔ نفس رحمانی و فیض اقدس می‌گویند، در مقابل فیض مقدّس که مقام تجلّی فعلی است، یعنی ظهور حق از وحدت غیب الغیوب به کثرت محسوس مشهود. چه به اعتقاد عرفا، جمیع موجودات، مظاهر أسماء و صفات الهی است. و مقصود از اعیان ثابته هم در اصطلاح عرفا و صوفیّه ماهیّات مختلف متکثّر ممکنات است که از لوازم أسماء و صفات الهی است، همچون لوازم ماهیّات نسبت به ماهیّات.

آنچه را حکمای اشراقی دربارهٔ مُثُل افلاطونی و ارباب انواع گفته‌اند ــ عرفای اسلامی در عالَم اسماء و صفاتِ الهی و اعیان ثابته می‌گویند، یعنی می‌گویند که هر موجودی از موجودات اعمّ از حیوانی و غیر حیوانی در تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی است که در کسوت موجودی محسوس ظاهر و متجلّی شده، و آن موجود، مظهر و جلوه‌گاه همان اسم و صفت است، و اعیان ثابته که از لوازم أسماءْ و صفاتِ الهی است نیز همان خاصیت مثل افلاطونی و ارباب انواع را دارند.

و همچنین افرادِ مختلفِ انسانی، هرکدام مظهر و آیینهٔ نمودار اسمی و صفتی از أسماء و صفاتِ الهی‌اند.

خلق را چون آب دان صاف و زلال — اندر او تابان صفات ذوالجلال
علمشان و عدلشان و لطفشان — چون ستاره چرخ در آب روان
پادشاهان مظهر شاهی حق — عارفان مرآت آگاهی حق
خوبرویان آینهٔ خوبی او — عشق ایشان عکس مطلوبی او

(مثنوی ۳۱۷۲/۶ ببعد ص ۴۵۳)

بهر دیده روشنان یزدان فرد — شش جهت را مظهر آیات کرد
تا به هر حیوان و نامی که نگرند — از ریاض حُسْنِ ربّانی چَرَند
بهر این فرمود با آن إسبَه او — حیث وَلَّیتُم فثَمَّ وَجْهُهُ

(مثنوی ۳۶۴۰/۶ تا ۳۶۴۲ ص ۴۸۱)

که اشارت به آیهٔ کریمهٔ سورهٔ بقره «وَلِلّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ‌ٱللهِ.» (۲

بقره/۱۱۵) (مشرق و مغرب هر دو ملک خداست پس به هر طرف که روی کنید به سوی خدا روی آورده‌اید.)

از قَدَح گر از عطش آبی خورید در درون آب، حق را ناظرید

(۳۶۴۳/۶ ص ۴۸۱)

گر به جهل آییم، آن زندان اوست ور به علم آییم، آن ایوان اوست

گر به خواب آییم، مستان ویم ور به بیداری، بدَستان ویم

ور بگرییم ابرِ پُر زرق ویم ور بخندیم، آن زمان برق ویم

ور به خشم و جنگ، عکس قهرِ اوست ور به صلح وعذر، عکس مِهرِ اوست

ما که‌ایم اندر جهان پیچ‌پیچ چون الف، او خود ندارد هیچ هیچ

(۱۵۱۰/۱ تا ۱۵۱۴ ص ۹۳)

آدم اسطرلاب اوصاف علوست وصفِ آدم، مَظهَرِ آیاتِ اوست

هر چه در وی می‌نماید وصف اوست همچو عکس ماه اندر آبِ جوست

(۳۱۳۷/۶ ــ ۳۱۳۸)

صورت از بی صورت آید در وجود همچنان کز آتشی زاده است دود

صنع بی صورت نماید صورتی تن نگارد با حواس و آلتی

تا چه صورت باشد آن بر وفق خود اندر آرد جسم را در نیک و بد

صورت زخمی بود، نالان شود صورت رحمی بود، بالان شود

صورت سیری بود، گیرد سفر صورت تیری بود، گیرد سپر

صورت خوبی بود ناز آورد صورت چنگی بود، ساز آورد

باز در موافقت با عقیدهٔ «مثل افلاطونی» و «اعیان ثابته» و «عالم أسماء و صفات الهی» و مطابق با اصطلاح عرفا و صوفیّه، می‌خوانیم:

در هوای غیب مرغی می‌پرد سایهٔ او بر زمین می‌گسترد

مرد خفته روح او چون آفتاب بر فلک تابان و تن در جامه خواب

(مثنوی ۳۳۰۶/۶ ــ ۳۳۰۸ ص ۴۶۱)

در چَهِ دنیا فتادند این قرون / عکس خود را دیده هر یک چَه درون
عکس در چَه دید و در بیرون ندید / همچو شیر گول اندر چَهْ دوید
از برون دان هر چه در چاهت نمود / ورنه آن شیری که در چه شد فرود
برد خرگوشیش از ره کای فلان / در تک چاه است آن شیر ژیان
(مثنوی ۳۱۴۴/۶ تا ۳۱۴۷)

که اشاره است به داستان خرگوشی که شیررا فریبداد و درآب غرق کردودرباب‌الاسد و الثور کلیله و دمنه آمده است، دنبالهٔ اشعار مثنوی:

می‌زند بر آب استاره سنی / خاک تو بر عکسِ اختر می‌زنی
(مثنوی ۳۱۵۵/۶ ص ۴۵۲)

آن ستاره نحس هست اندر سما / هم بدان سو بایدش کردن دوا
بل که باید دل سویِ بی سوی بست / نحسِ این سو، عکسِ نحس آن سو است
(مثنوی ۳۱۵۹/۶ ـ ۳۱۶۰ ص ۴۵۲)

عمدهٔ نظر محقّقان فلسفه و عرفان در این مباحث متوجّه قاعدهٔ «سلسلة الترتیب» و کیفیّت صدور کثرت از وحدت است. برای این که می‌گویند «الواحد لایصدرعنه إلاّ الواحد»، و خلاصهٔ عقیده و رأی آن‌ها در این باره آنست که صدور کثرت را از مبدأ واحد بسیط واجب الوجود به این جهت توجیه می‌کنند که آن ذات واحد، چون مستجمع جمیع کمالات است که از آن به «اسماء و صفات الهی» تعبیر می‌شود، هر صفت کمالی منشأ وجود موجودی خاصّ می‌گردد و «اعیان ثابته» همان ماهیّات باشد که لوازم اسماء و صفات الهی است... (مولوی چه می‌گوید ص ۱۱۶ ـ ۱۲۰ ج ۱)

مسألهٔ نهم:

غیر از وصف مزبور (قدرت) که وجه امتیاز خدا و خلق است...

محیی الدّین را اعتقاد بر آنست که موجودات در افعال خود مجبور و مسخّر ارادهٔ حقّ‌اند. و جلال‌الدّین محمّد بلخی در دفتر اوّل مثنوی چنین سروده است:

گر نفرمودی قصاصی بر جُناة — یا نگفتی فی القصاص آمد حیوة
مر کرا زهره بُدی تا او ز خود — بر اسیر حکم حق تیغی زند
زانک داند هر که چشمش را گشود — کان کشنده سُخرهٔ تقدیر بود
هر که آن تقدیر طوق او شدی — بر سر فرزند هم تیغی زدی
رو بترس و طعنه کم زن بر بدان — پیش دام حکم، عجز خود بدان...

(مثنوی دفتر اوّل ص ۲۳۸ و ۲۳۹ ـ بیت ۳۸۹۲ تا ۳۸۸۸) طبع نیکلسون

و پیش از آن در بیان تعلیق ارادهٔ آدمی به مشیّت حقّ تعالیٰ گفته است.:

آلتِ حقّی تو، فاعل دستِ حق — چون زنم بر آلت حق طعن و دَق
گفت او پس آن قصاص از بهر چیست — گفت هم از حقّ و آن سرّ خَفیست...
اندر این شهر حوادث، میر او است — در ممالک مالک تدبیر او است.

(دفتر اوّل ص ۲۳۷ طبع نیکلسون)

به هر حال هیچ کس نباید چنین پندارد که اراده و خواست او تنها علّت حصول فعل است. چه هر امری معلول شرایط و اسبابی است که در حصول وی ضروری است. و یکی از آن‌ها خواست بشر است. و چه بسا علل و اسباب که از نظر آدمی مخفی است. و برای وجود امری که اراده بدان تعلّق گرفت، ضرورت دارد. و ممکن است که آن‌ها هنوز حاصل یا کامل نشده باشد. علاوه بر آن که ممکن است ظرف و شرایط فعل تغییر کند. بدین گونه که هنگام تعلّق اراده موجود باشد و به هنگام ایجاد فعل، آن‌ها موجود نباشند. و ضدّ آن‌ها وجود داشته باشد.

((فروزانفر ـ شرح مثنوی شریف، جزوابر ۵۶ و ۵۷)

هیچ کسی به خویشتن ره نبرد به سوی او — بل که به پایِ اورَوَدْ، هر که رَوَدْ به کوی او

مسألهٔ ۹

نور تجلّی ذات الهی است که موجب رفع تعیّنات و اضمحلالِ کثرات است. و این تجلّی ظهور حقّ است نور ذات در مظاهر گنجایی ندارد. زیرا که سبحات جلال حقّ را عظمت

کبریایی حقّ قاهر است. هرگاه که نور تجلّی الهی سالک را رهبری نموده، به مقام محودوی و کمال رساند ــ بی وسیله حقّ را با نورش مشاهده کند. و جبرئیل که صورت و فعل و علم است ــ در آن مقام راه نمی‌یابد. (شرح گلشن راز)

و جامی (۸۹۸ ــ ۸۱۷ هـ ق) در سلسلة الذّهَب (ص ۸۲) گوید:

هر تعیّن که گشت لاحق ذات　　هست معدود در عداد صفات
ذات با هر تعیُّنی تنها　　اسمی آمد ز جملهٔ اسما
ور بُوَدْ با تعیّنات تمام　　اسم جامع همی نهندش نام
لفظ الله و صورت کامل　　اسم این اسم دان و زین مگسل

مسأله.۱۰

حقیقت محمّدی، جامع جمیع مراتب کمال و رسالت است. و به موجب حدیث:«کُنْتُ نبیًّا و آدَمُ بینَ الروّحِ وَالْجَسَدِ.» (احادیث مثنوی ــ انتشارات دانشگاه طهران، ص ۱۰۲) نبوّت وی بر نبوّت آدم و ذرّیت او سابق بود. و اولیّن موجودات بود، به موجب حدیث: إوَّلُ ما خَلَقَ اللهُ نوری. و پیش از همهٔ پیغمبران در ظهور آمد، به مفاد حدیث: کُنْتُ أوَّلَ النَّبِیّینَ فِی الخَلْقِ وآخِرَهُمْ فی البَعْثِ. (احادیث مثنوی، ص ۱۱۳، ۱۱۱) و چون جامع همهٔ مراتب بود، انبیا و پیغمبرانِ گذشته، شئون مختلف حقیقت محمّدی بودند که به نوبت ظهور کردند. و او به همین دلیل، خاتم انبیا نیز بود. زیرا سلسلهٔ نبوّت با ظهور وی نهایت پذیرفت و ظهور وی به حقیقت ظهور تمام پیغمبران بشمار می‌رفت. به جهت دیگر، مطابق نظر صوفیّه، هر یک از پیمبران و اولیاء پیشین بمنزلهٔ علّت اعدادی برای ظهور و وجود ولّی و پیمبر لاحق محسوب می‌شوند. و کمالات آن‌ها در وجود او مندرج است، و جلال‌الدّین محمّد با توجّه به این نکته، وجود حضرت رسول اکرم (ص) را به عدد صد تشبیه می‌کند از آن جهت که آخرین مرتبهٔ عشرات است. و مراتب دیگر عشرات، در عدد صد مندرج است. و در مثنوی (دفتر اوّل ــ ۱۱۰۵/ ــ ۱۱۰۶) گفته است:

از دِرَم‌ها نام شاهان برکنند　　نام احمد تا ابد بَر می‌زنند

نـام احمد نـام جمله انـبیاست چون که صد آمد نَوَدْ هم پیش مـاست.

برای اطلاع از حقیقت محمّدی ــ رجوع شود به فصوص الحکم با حواشی دکتر عفیفی، ص ۲۲۶ ــ ۲۱۴، ۳۴۶ ــ ۳۱۹ و بیان السعّادة، طبع ایران، ج ۲، ص ۲۴۷ (فروزانفر ــ شرح مثنوی، ۱ / ۴۲۴)

مسألۀ ۱۰ فمنهم من وصل

جلال الدین محمّد گوید:

اگر دل از غم دنـیا جـدا تـوانی کـرد نشاط و عیش به باغ بقا تـوانی کـرد

اگـر بـه آب ریـاضت بـر آوری غسلی همه کـدورت دل را صفـا تـوانی کـرد

ز مـنزلات هوس ار دو گـام پـیش نـهی نـزول در حـرم کـبریا تـوانی کـرد

درون بـحر مـعانی لا، نـه آن گـهری که قدر و قیمت خـود را بـها تـوانی کرد

بـه همّت ار نشوی در مـقام خـاک مـقیم مقام خـویش بـر اوج علا تـوانی کـرد

اگر به جیب تفکّر فـرو بـری سر خـویش گـذشته‌های قضا را ادا تـوانی کـرد

ولیکن ایـن صفـت رهروان چـالاکست تو نازنین جهـانی، کـجا تـوانی کـرد؟!

نه دست و پای اجـل را فـرو تـوانی بست نه رنگ و بوی جهـان را رها تـوانی کرد

تـو رستم دل و جـانی و سرور مـردان اگر بـه نـفس لئیمت غزا تـوانی کـرد

مگر کـه درد غم عشق سر زنـد در تـو بـه درد او غم دل را دوا تـوانی کـرد

ز خار چون و چرا این زمان چو در گذری به بـاغ جنّت وصلش چـرا تـوانی کـرد

اگر تـو جنس همایی و جنس زاغ نـه‌یی ز جان تو مـیل بـه سوی هما تـوانی کرد

(جلال‌الدّین محمّد، «کلیات شمس» ج ۲ ص ۲۳۸، ۲۳۷)

مسألۀ دهم

آنچه که تحقّق خارجی دارد ــ وجود است که بود است و مـاهیّت نـمود و سراب وجـود و ثانیۀ مایراه الاحوال است که مصداق واقعی ــ خیال فی خیال ــ می‌بـاشد و از در واقـع از عوارض وجود بشمار می‌رود، وجود متنزّل از حقّ تا بـه حـدود مـتعدّد ــ مـحدود نشود و

صرف هستی تا مقیّد به قیود نگردد، ماهیّت متصوّر نیست لذا موجود حقیقی نفس وجود است و ماهیّت بالمجاز متصّف به وجود می‌شود نه به حقیقت.

نزد عارف مکاشف وجود امکانی نیز سراب وجود حقّ و نقش دومین چشم اَحْول است. آنچه تحقّق دارد، حقّست و شئون ذاتیّهٔ او. ولی اذعان به این اصل بدون کشف معنوی حاصل از تجلیّات حقّ به اسم قهّار و ردّ امانات به اهل معلوم نگردد. چه آن که تا وجود مجازی سالک باقی است و غبار چهرهٔ معشوق ازلی راساتر است، حقیقت مکشوف نمی‌شود. لذا گویند وجود سالک و صورت علمی حاکی از محبوب کلّ حجاب اکبر است.

ما را ز جام بادهٔ گلگون خراب کن   زان پیش تر که عالم فانی شود خراب

(آقای سید جلال آشتیانی، مقدمهٔ اصول المعارف / ۳۷)

مسأله دهم

اصل فیضان و وساطت در ایجاد و ارشاد که پایهٔ اصلی وریشهٔ حکمت اشراق است و نظام فلسفی موجودات عالم از آن استنتاج می‌شود. عبارت از این است که همهٔ موجودات عالم از یک نقطهٔ اصلی ریزش می‌کند و مثل محسوس آن این است که همهٔ روشنی‌های عالم و رنگ‌های گوناگونی که در اجسام دیده می‌شود همه از یک نقطهٔ اصلی ریزش می‌کند و نقطهٔ اصلی فروغ گسترده بر صفحهٔ خاک سرچشمهٔ خورشید است، پرتو خورشید درخشنده به شکل کره در فضا گسترش می‌یابد و آن کره مشتمل بر شعاع‌هایی است که به شکل مخروط پراکنده می‌شود و نوک مخروط متصّل به مبدأ فیضان و قاعده‌اش در منتهاالیه گسترش نور است که منتهی به ظلمت محض می‌شود و بنابراین هر یک از مخروطات نوری از لحاظ شدّت و ضعف نور، دارای قسمت‌هایی است که در مدارات نزدیک و متوسّط و دور نسبت به مرکز انتشار نور قرار گرفته‌اند و هر یک از مدارهایی که نزدیک‌تر به مرکز هستند ــ واسطه برای گسترش و فیضان نور به مدار دورتر از مرکز و مابعدِ خود می‌باشند تا به اجسامی برسد که مانع از عبور نور می‌شوند و نور در سطح آن اجسام منعکس گردیده و کثرت‌های الوان و رنگ‌های فراوان از شکست و تجزیهٔ

نور پیدا می‌شود.

به عقیدهٔ فلاسفهٔ اشراق گسترش نور هستی نیز به همین گونه است. موجودات روحانی و کثرت نورانی که به تریب سلسلهٔ مراتب، متصّل به مرکز اصلی هستی می‌باشند و هر یک نسبت به مابعد خود واسطهٔ فیض می‌شوند تا برسد به عالم جرم و مادّه که مانع از عبور نور است در آنجا نور هستی شکست یافته ـ رنگ‌های گوناگون موجودات ظلمانی و موجودات مادی را پدید می‌آورد و نور در این جا به ظلمت محض که مادّه است ـ پایان می‌یابد.

در میان موجودات نورانی و سلسلهٔ عقول مجرّده، آن که در آخر همه است ـ عقل عاشر است که واسطهٔ فیض مابین عالم مجرّدات و عالم جرم و ماده است.

عقل عاشر به نمایندگی مبدأ اصلی فیض که خداوند است در عالم ماده دو کار انجام می‌دهد. اولین وظیفه‌اش میانجی‌گری در ایجاد جهسان مادی و پدید آوردن رنگ‌های گوناگون هستی بر صفحهٔ ظلمانی جرم است.

وظیفهٔ دوّمش میانجی‌گری ارشادی مابین مرکز انتشار نور علم که ذات واجب است ـ نسبت به افراد بنی آدم است. (نظام فلسفی در جوامع انسانی ـ دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی ـ ابونصر فارابی / ۴۵ ـ ۴۴)

مسألهٔ دهم: ومنهم من لم یصل لموانع عرضیة واصلیة

حکما، حرکت را به انواع گوناگون تقسیم کرده، حرکت قسری را یکی از اقسام آن بشمار آورده‌اند:

حرکت قسری در موردی می‌تواند صادق باشد که یک جسم تحت تأثیر نیروی بیگانه و برخلاف مقتضای طبیعتِ اصلی خود به سویی رانده شود. به طور مثال گفته می‌شود یک درخت بر حسب رشد طبیعی خود، معمولاً به سویی رانده می‌شود. به طور مثال گفته می‌شود یک درخت بر حسب رشد طبیعی خود معمولاً به سوی بالا در حال تکامل است. اکنون اگر در اثر وزیدن بادهای مخالف، یک درخت گاهی از شمال به سویِ جنوب و گاهی از جنوب

به سوی شمال متحرّک گردد ناچار باید گفت حرکتِ آن بـه سویِ شمال یـا جنوب یک حرکت قسری بشمار می‌آید.

در اصل وجود حرکت قسری به هیچ وجه نمی‌توان تردید کرد. چه ایـن چیزی است که همواره در جهان اجسام می‌تواند وجود داشته باشد. آنـچه لازم است در ایـن جـا مـورد بحث و گفت و گو واقع گردد این است که آیا در مورد یک حرکتِ قسری ــ فـاعل حـرکت چیست؟ شاید در بادی امر چنین نماید که آنـچه یک جسم را بـه حـرکت قسری مـتحرّک می‌گرداند ــ تنها نیروی قاسر و قاهر است که از خارج بر جسم وارد می‌گردد ولی آنچه بـه حکم عقل و برهان می‌توان در این باب گفت این است که نیروی قـاسر نـمی‌تـواند فـاعل حرکت قسری بشمار آید زیرا اگر نیروی قاسر فاعل حرکت قسری بشمار آید ــ لازمـهٔ آن این خواهد بود که هرگاه نیروی قاسر نابود گردد ــ حرکت قسری نیز نابود گردد. در حالی که آنچه در جهانِ خارج روی می‌دهد خلاف آن را ثابت مـی‌کـند زیـرا در بسیاری مـوارد، نیروی قاسر از میان برداشته می‌شود ولی حـرکت قسری در جسم، همچنان بـه فـعل خـود ادامه می‌دهد. اگر کسی رابطهٔ فعل و فاعل را دریافته باشد ــ بروشنی مـی‌دانـد انـفکاک و جدا گشتن فعل از فاعل به هیچ وجه امکان‌پذیر نیست و هرگـاه نـیروی قـاسر از مـیان برداشته شود ولی حرکت قسری به عنوان یک فعل همچنان بـه وجـود خـود ادامـه دهد ــ ناچار باید گفت نیروی قاسر نمی‌تواند فاعل حرکت قسری بشمار آیـد. از سوی دیگر ایـن مسأله از جملهٔ بدیهیّات بشمار می‌آید که فعل بدون فاعل هرگـز در جهـان تـحقّق پـیدا نمی‌کند.

هرگاه پرسش شود که آیا فاعل یک حرکت قسری چیست؟ در مـقام پـاسخ بـه ایـن پرسش می‌گوئیم: فاعل یک حرکت قسری ــ چیزی جز طبیعت جسم مـقسور نـمی‌بـاشد. (الفاعل للحركة القسرية طبيعة الجسم المقسور)

طبیعت جسم مقسور، فاعل مباشر حرکت قسری بشمار می‌آید. نـیروی قـاسر را در ارتباط با طبیعت مقسور تنها به عنوان یک عامل معدّ مـی‌تـوان بشمار آورد. و مـعنی ایـن عبارت که فاعل یک حرکت قسری چیزی جز طبیعت جسم مقسور نمی‌باشد. این است که فاعل مباشر در جمیع انواع حرکات تنها خود طبیعت است. و آنچه مـی‌تـواند مـیان انـواع

حرکات در جهان طبیعت ملاک تفاوت یا اختلاف قرار گیرد، این است که فاعل حرکت در حرکت طبیعی ـ طبیعت مطلق است ولی فاعل حرکت در حرکت قسری طبیعت مطلق نیست بل که طبیعت مقسور ـ نقش فاعل را ایفاء می‌نماید.
(دکتر غلامحسین ابراهیمی ـ قواعد کلی فلسفی ج ۳ ص ۴۰۷ تا ۴۱۱)

مسألهٔ دهم: امّا در دار آخرت همه به فعلیّت خویش می‌رسند
در تأیید این مقال، ملاّصدرای شیرازی در فصل «بیان تجسّم الاعمال و کیفیّة ظهورها» از رسالهٔ «اجوبة المسائل» در مقام تحذیر می‌نویسد:
«فایّاک یا حبیبی و متابعة الهوی والرکون الی زخارف الدنیا جعلک و ایّای من عباده الصالحین الذّین یتولاهم رحمته یوم الدین.» (ص ۱۵۳)
و شارح حکیم در ذیل آن چنین آورده‌اند:
«...صُوَرِ اُخرَوی که حاصل از تجسّم أعمالند ـ بر طبق صُوَرِ حاصل در نفوس ـ در روح متقرّر نمی‌شود بل که انسان هنگام صور اشیاء خارجی جهت انجام أعمال و فِعال (اعمّ از اعمال زشت یا زیبا) اراده و نیّته و غرض منشأ افعال در نحوهٔ ظهور صُوَرْ در برزخ نفس انسانی اثر عجیبی دارد و صور حاصل از أعمال در آخرت و برزخ به صوری مناسب آن نشأه و نیز روح عمل در باطن و صقع نفس متقرّر می‌شود چون رز قیامت و آخرت، ورز حصولِ ثمرهٔ أفعال و أعمال است ـ تصوّر یتیم و أکْل مال او در آخرت مطابق صورتی که شخص متجاوز به حقوق مردم و حدود الهی در نفس خود ایجاد نموده است ـ ظاهر نمی‌شود بل که منقلب به آتش دردناک می‌شود (نعوذبالله من تبعات اعمالنا) که باید مأکول ظالم در آخرت واقع شود و عذاب آخرت از آن جهت دردناک است که از طریق جهات خارجی وارد بر اجسام أخروی و از راه أجسام بر نفوس و ارواح آن‌ها نمی‌شود بل که از صمیم روح شعله‌ور می‌شود و بر ظاهر سرایت می‌کند و حرکات اهل نار دوری و غیرمستقیم است لذا اگر منشأ این عذاب مستحکم در روح انسان شده باشد ـ زایل نخواهد شد و معذّب در آخرت امری داخلی است و نه خارجی.

تجسّم صور حاصل از أعمال به صور مناسب با روح نیات و نشآت آخرت از ضروریات است و از لوازم لاینفکّ نفوس لذا در أخبار وارد است که: مردم بر طبق نیّات خود محشور می‌شوند. (وخاصیّةُ تبدّل النشآت کتبدّل سنی القحط سبع بقرات عجاف فی الرؤیا...)

(ملاّصدرا و آقا سید جلال الدین آشتیانی، اجوبة المسائل، متن و ذیل، ص ۱۵۳)

مسأله ۱۱

مناسبت تامّ با این مقام و مقال دارد ــ غزلِ عرفانیِ خواجهٔ رندان حافظ شیرازی:

در ازل پرتو حُسنت ز تجلّی دم زد — عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت‌دید ملک‌عشق‌نداشت — عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
مدّعی خواست که آید به تماشاگه راز — دست غیب آمد و بر سینهٔ نامحرم زد
عقل می‌خواست کزآن شعله‌چراغ‌افروزد — برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد...

که به قول دکتر قاسم غنی (حافظ با یادداشت‌ها و حواشی دکتر غنی، ص ۱۰۳) غزل عرفانی خالص است و یکی از چند غزلی است که حکایت از حال خاصّ خواجه می‌کند.

و سنائی در قصیده‌یی به مطلع:

مسلمانان مسلمانان، مسلمانی مسلمانی — از این آیین بی دینان پشیمانی پشیمانی

(دیوان سنائی ص ۳۴۷ ــ چاپ مصفّا)

می‌گوید:

که گر تأیید عقل کلّ نبودی نفس کلّی را — نگشتی قابل نقشِ دوم، نفس هیولایی

(بیت ۶۶۷۴)

توضیح آن که در دیوان سنائی چاپ مرحوم مدّرس رضوی، مطلع قصیده ــ که متضمّن بیت: که گر تأیید... می‌باشد، به صورت:

أیا بی ضدّ و مانندی که بی‌مثلی و همتایی — توآن بی‌مِثل‌وبی‌شبهی که دورازُدانش‌مابی

(بیت ۵۹۶۵ ــ ص ۳۱۱ ــ دیوان سنائی چاپ مدّرس)

آمده و در ذیل به صورت نسخه بَدَل: «بی حدّ و بی ندّی» آورده است. و به گمان بنده باید به صورت «أیا بی ضدّ و بی ندّی که بی مثلی و همنایی» تصحیح گردد. چنان که شیخ محمود شبستری نیز سروده است:

ظهور جملهٔ اشیا به ضدّ است ولی حقّ را نه مانند و نه نِدّ است

و جلال‌الدّین محمّد بلخی در مثنوی سروده است:

نَفَس اوّل راند بر نَفَسِ دوم ماهی از سرگنده گـردد نی ز دُم

(ص ۱۷۵ مثنوی طبع نیکلسون، دفتر ۳/بیت ۳۰۸۰)

مسألهٔ ۱۱

فیض بی‌واسطه

واسطه دیگر بود یا تابه‌یی همچو پا را در روش پاتابه‌یی

یا مکانی در میان تا آن هوا می‌شود سوزان و می‌آرد به ما

پس فقیر آنست کاو بی واسطه است شعله‌ها را با وجودش رابطه است

پس دل عالم وی است ایرا که تن می‌رسد از واسطهٔ این دل به فنّ

(مثنوی دفتر ۲ ــ ابیات ۸۳۶ تا ۸۳۳)

علم کان نبود زهو بی‌واسطه آن نپاید همچو رنگ ماشطه...

(مثنوی دفتر ۱ ــ بیت ۳۴۴۸)

چون شما تاریک بودم در نهاد وحی خورشیدم چنین نوری بداد

ظلمتی دارم بنسبت با شموس نور دارم بهر ظلمات نفوس

زان ضعیفم تا تو تابی آوری که نه مرد آفتاب انوری...

(دفتر ۱ ــ بیت ۳۶۶۰ تا ۳۶۶۳)

تخت دل معمور شد پاک از هویٰ بروی الرحمن علی العرش استوی

حکم بر دل بعد از این بی‌واسطه / حق کند چون یافت دل این رابطه
این سخن پایان ندارد زید کو / تا دهم پندش که رسوایی مجو
(مثنوی دفتر ۱ ــ ابیات ۳۶۶۷ تا ۳۶۶۵ ص ۲۲۵)

أنبیا را واسطه زان کرد حق / تا پدید آید حسدها در قَلَقْ...
(مثنوی دفتر ۲ بیت ۸۹۱ ص ۲۹۱)

اندر آتش کی رود بی‌رابطه / جز سمندر کاو رهید از رابطه
واسطهٔ حمام باید مرترا / تا ز آتش خوش کنی تو طبع را
چون نتانی شد در آتش چون خلیل / گشت حمّامت رسول، آبت دلیل...
(مثنوی ــ دفتر ۵ بیت ۲۲۹ تا ۲۳۱)

گر اثر برجان زند بی‌واسطه / متصل گردد به پنهان رابطه
بر جمادات این اثرها عاریه است / آن پی روح خوش متواریه است
تا از آن جامد اثر گیرد ضمیر / جبّذا نان بی‌هیولای خمیر...
(مثنوی، دفتر ۶ بیت ۱۳۰۶ تا ۱۳۰۴ ص ۳۴۹)

مسألهٔ ۱۱

چون ز ذات حق بعیدی، وصف ذات / بازدانی از رسول و معجزات
معجزاتی و کراماتی خفّی / برزند بر دل ز پیران صفی
که درونشان صد قیامت نقد هست / کمترین آنک شود همسایه مست
پس جلیس الله گشت آن نیکبخت / کاو به پهلوی سعید بُرْدْ رخت
معجزه کان بر جمادی زد اثر / یا عصا یا بحر یا شقّ‌القمر
(مثنوی ــ دفتر ۶ ــ ابیات ۱۳۰۳ تا ۱۲۹۹)

صد عنایت کردم و صد رابطه / تا ببیند لطفِ من بی‌رابطه

تـا نـباشد از سبب درکَشْ مَکَشْ تـا بـود هر استعـانت از منش
ورنـه تـا خـود هیچ عذری نـبودش شکوتـی نـبود زهر یـاربَدَش
ایـن حضانـه دیـد بـا صد رابـطه کـه بپروردم ورا بـی‌واسطه
شکر او آن بـود ای بـندهٔ جلیل که شد او نـمرود و سوزنـدهٔ خلیل

(مثنوی ــ دفتر ۶ ــ ابیات ۴۸۳۹ تا ۴۸۴۳، ص ۵۵۲ تا ۵۵۳)

واسطهٔ مخلوق نـی انـدرمیان بی‌خبر زان لابـه کـردن جسم و جـان

(مثنوی ۲۲۲۱/۳ ص ۱۲۷)

و در دفتر چهارم در بیان «گفتن مرجبرئیل را علیهما السّلام چون پرسیدش که اَلَکَ حاجةٌ؟ خلیل جوابش داد که أمّا إلیکَ فَلا...» می‌گوید:

گـفت ابـراهیم نـی رو از مـیان واسطه زحمت بـود بـعدالعیان

(مثنوی / ۲۹۷۷/۴ ص ۴۵۴)

ایـن مثل چـون واسطه است انـدر کـلام واسطه شرط است بـهر فـهم عامّ
انـدر اکثر کـی رود بـی‌واسطه؟ جـز سمندر کـاو، رهید از رابـطه
واسطه حمّام بـاید مـرتورا تـا ز آتش خـوش کـنی تـو طبع را

(مثنوی /۵/۲۳۸ تا ۲۳۰ ص ۱۶)

من نخواهم دایـه مـادر خـوش‌تـر است مـوسی‌ام مـن دایـهٔ مـن مـادر است
مـن نـخواهم لطفـ مَـهْ از واسطه کـه هلاک قـوم شد ایـن رابـطه

(مثنوی /۵/بیت ۷۰۱ و ۷۰۲ ص ۴۶)

از مـسبِّل بـین وسایـط رابـمان کـز وسایط دورگـردی زاصل آن
واسطه هرجـا فـزون شد وَصْل جست واسطه کـم ذوق وصل افـزون‌تـر است
از سبب دانـی شود کـم حیرتـت حیرت تـو ره دهد در حضرتـت

(مثنوی ۵ / بیت ۷۹۳ تا ۷۹۵)

مسألهٔ ۱۳

واعلم ان مرادهم من السّریان، هوالسریان الفعلی لأنّ سریانه فی الممکنات و تجلّیه فی المظاهر، انّما یکون بسریان نوره و ظهوره بحسب فیضه الاقدس فی المجالی و الملابس و احاطهٔ ذات او نسبت به خلایق، احاطهٔ قیومیّه است که هر موجود صادر از حقّ به اندازهٔ وجود خود متقوم به حق است نه آن که تمام هویّت حق مقوم ذات او باشد، چون مقیّد بماهومقیّد، تاب تحمّل جلوهٔ مطلق را به وجه اطلاق ندارد و انّ الافاضة بقدر المستفیض لذا معیّت مطلق با مقیّد از طرف مطلق است. و از جانب مقیّد به سهم قرب و تقوّم به حق به قدر مقیّدست نه به حدّ وجود مطلق. لذا نسبت او به کلّیهٔ مظاهر متساوی و مظاهر از جهت قرب و بعد متفاوتند.

آن نه‌رویی‌است که‌من وصف‌جمالش‌دانم | این حدیث از دگری پرس که من حیرانم

اگر در کلمات اهل عرفان می‌بینی که حق مطلق عین خلق مقیّد است بدان که مراد عینیّت به حسب ظهور و سریان فعلی دراشیاست و مطلق ساری در اشیاء وجود عام است. و این گفته همان است که اهل حکمت گویند: بسیط ٱلحقیقة کلّ ٱلأشیاء ـ آنچه که از سنخ خود است و قیود وارد بر وجود حاکی از تنزّل ذات در کسوت مظاهر از سنخ بسیط نمی باشد. لذا گفته‌اند: «لیس بشیءٍ منها» مِن ٱلأشیاء ـ این که گفته‌اند مظاهر وجود متحّدند با وجود مطلق، اتحاد در مقام جمع را گویند، که عین مقام حق است نه اتّحاد در مقام تفصیل، و این که گویند: سوی‌الله، اضافات و نِسَبِ حقّند ـ نسب اشراقی را قصد کرده‌اند، نه نسب مقولی، چون نسبت فیّاض مطلق به اشیاء، نسبت ماهوی نیست تا چه رسد به أضعفِ ماهیّات که اضافهٔ مقولی باشد. (سیّد جلال‌الدین آشتیانی ـ حاشیهٔ قرة العیون ملامهدی نراقی ص ۱۶۲ ـ ۱۶۱).

باید دانست که دریا، ساری در أمواج است. و آنچه که ساری در حقایق امکانی است و بالاخره إحاطهٔ آن، احاطهٔ سریانی است نه احاطهٔ قیّومی، فعل حقّ است که همان وجود منبسط باشد: و وجود منبسط، از جهت ارتباط به حقّ واحد، به وحدت إطلاقی سریانی

است، یعنی سریان در اشیاء، و نور متجلّی از نورالأنوار و نـور محض، و وجـود منبسط وجود حق، و نور، نور حقیقی، و نـور صِرف است. و از آن جهـت کـه از مـقام غیب ذات، انحطاط دارد، دارای ترکیب مزجی است از جهت وجدان و فـقدان، و ایـن تـرکیب نـزد إخواننا من ارباب التجرید و أهالی مدینة التوحید، غیر از تـرکیب شيء از مـاهیّت و وجـود است. و نیز بنابروقوع علیّت و معلولیّت در وجود، هر شيء علاوه بر ترکیب از وجود و حدّ وجودی که ماهیّت باشد، در اصل وجود ترکیبی نهفته است. و ترکیب از وجود و مـاهیّت در فیض ساری و نور متجلّی حقّ که از آن به نفس رحمانی کلمهٔ «کن» وجودی و «حق مخلوق به» و «ماء جاری از سماء اطلاق در أودیه و أراضی تقیید» وجود عام و مطلق و غیر این‌ها از القاب تعبیر شده است، غیر از ترکیب مزجی مصطلح ارباب عرفان است.

به همین ملاحظه برخی از ارباب تحقیق از اهل معرفت، فعل حق را به دریـا، و عالم حاصل از تنزّلات این حقیقت را، موج دریا دانسته‌اند. و از وجود منبسط و نـور مـتجلّی در قوابل امکانی به آب نیز در لسان شریعت تعبیر شده است که «اوّل ماخلق الله الماء» چـه آن که اصل وجود، مبدأ حیات حقیقی است. و از فیض نخست اگر چه به مـاء و نـور و عقـل و روح معانی همه این ألفاظ، حکایت از مصداق واحد نـمایند کـه: «عباراتُنا شتّیٰ و حُسنُکَ واحِدُ و کلّ إلی ذاک الجمال یشیر... (آقا سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، حـاشیهٔ ص ۷۷ مـقدّمهٔ «اصول المعارف»).

مسألهٔ ۱۴

متناسب با بیان محیی‌الدین در این مسألهٔ، آیـهٔ کـریمهٔ قـرآن است در سورهٔ یـوسف، «أَأَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَیْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهّارُ.» آیهٔ ۳۸.

مسألهٔ پانزدهم

شرّ، در عالم مطلق نیست، بل که موجود اعتباری است نه ذاتی. و سبب آن اینست که هستی، صورتِ خدا است، و در صورتِ وی، هیچ شرّی نیست و نتواند بود. و آنچه در عالم برای ما شرّ به نظر می‌آید، آن در نزدِ خدا خیر است و برای آن خدایش هستی بخشیده که نیکی و خیر به وسیلهٔ آن شناخته می‌شود. و راهِ خلاصِ از شرِّ جزیی، دوست داشتن و عشق ورزیدن است. (فُصوص الحکم، ابن عربی، ص ۳۳۹ و ۶۴ ــ ۶۲ با حواشی ابوالعلاء عفیفی ــ اسفار، سفر سوم، موقف هشتم، چاپ هشتم ــ یازجی و کرم؛ اعلام الفلسفة العربیة، ص ۲۲۷، چاپ بیروت).

جلال‌الدّین محمّد بلخی نیز بر این اعتقاد است که هرگاه کسی بگوید که بدی‌ها از خدا است، دلیل بر نُقصان فضلِ او نمی‌شود. بل که مایهٔ کمال او است. و برای این آفریده ــ تا کمال دانش و قدرت او پیدا شود. و اگر زشت و ناقص را نمی‌آفرید ــ ناقص بود:

هر دو گونه نقش استادی او است — زشتی او نیست، آن رادی او است
زشت را در غایت زشتی کند — جمله زشتی‌ها به گِردش برتَنَد
تا کمال دانشش پیدا شود — منکِرِ استادیش رسوا شود
ورنداند زشت کردن ناقص است — زین سبب خلّاقِ گبر و مُخلِص است
پس از این رو کفر و ایمان شاهدند — بر خداوندیش هر دو ساجدند
لیک مؤمن دان که طوعاً ساجد است — زانک جویای رضا و قاصد است
هست کرهاً گبر هم یزدان‌پرست — لیک قصد او مرادی دیگر است

(مثنوی ۲۵۴۵/۲ تا ۲۵۲۹ ص ۳۸۷)

اصل نقدش داد و لطف و بخشش است — قهر بروی چون غُباری از غِش است
از برای لطف، عالَم را بساخت — ذرّه‌ها را آفتاب او نواخت
فرقت از قهرش اگر آبستن است — بهر قدرِ وصل او دانستن است
تا دهد جان را فراقش گوشمال — جان بداند قَدْرِ ایّام وصال
گفت پیغمبر که حق فرموده است — قصد من از خلق، إحسان بوده است...

آفریدم تا ز من سودی کنند / تا ز شهدم دست آلودی کنند...

خود اگر کفرست وگر ایمان او / دست بافِ حضرتست و آنِ او

(مثنوی ۲ ــ ابیات شمارهٔ ۲۶۳۱ ببعد. ص ۳۹۳)

عاشقم بر قهر و بر لطفش بجِد / بوالعجب من عاشق این هر دو ضدّ

(۱۵۷۰/۱ ــ بازرگان و طوطی ص ۹۶)

در بلاهم می‌چشم لذّات او / مات اویم مات اویم مات او

(۲۶۴۷/۲ ص ۳۹۳)

عطّار نیز در «الهی نامه» (۱۳۸/۹) در ضمن بحثی که دربارهٔ عشق ابلیس به حقّ دارد، می‌گوید:

گر عتابی کرد دریای کرم / بسته کی گردند درهای کرم

اصل نقدش لطف و داد و بخشش است / قهر بروی چون غباری و غش است

فرقت از قهرش اگر آبستن است / بهر قدر وصل او دانستن است

می‌دهد جان را فراقش گوشمال / تا بداند قدر ایّام وصال

مسأله ۱۶

برزخ: حایل میان دو چیز، فاصلهٔ مرگ تا رستاخیز، عالم مثال، روح اعظم، صورت محسوس مرشد، جسم. (کشّاف اصطلاحات الفنون، محیط المحیط، ذیل برزخ). در قرآن کریم (سورهٔ الرّحمن، آیهٔ ۱۹ و ۲۰) آمده است، «مَرَجَ البحرین یلتقیان، بینهما برزخٌ لایبغیان» که عامهٔ مفسّران آن را به دریای شور و شیرین و دریایی در آسمان و دریایی در زمین و خلیج‌پارس و بحرالرّوم و دریای محیط و دریاهای دیگر و شیعه به علی و فاطمه علیهماالسّلام و برزخ را به حضرت رسول اکرم (ص) و لؤلؤ و مرجان را به حسن و حسین علیهما السّلام تفسیر کرده‌اند. و صوفیّه به کفر و ایمان و قلب و نفس و خوف و رجا و قبض و بسط و اُنس و هیبت، تأویل کرده‌اند. و گاه از آن نفاق و اخلاص یا کفر و ایمان و یا اخلاق نیک و اوصاف زشت را اراده کرده‌اند. (فروزان فر ــ شرح مثنوی ۱۳۷/۹)

عباراتی را که از محیی‌الدین در ذیل نقل می‌کنیم مؤیّد این معنی است که تعلّق نفس بعد از مرگ، به جرمی از أجرام فلکی و یا عنصری، امری است باطل و مردود. و این که صور أخرویه‌یی که سعدا به وسیلهٔ آن‌ها متنعّم و أشقیاء به وسیلهٔ آن‌ها معذّب می‌شوند منطبع در جرم فلکی و یا در جرم عنصری نیستند. بل که این صور أخرویه صوری هستند معلّق در فضای برزخی و قایم به ذات خویش و صادر از ذات نفس و حاضر در برابر نفسند در صقعی مجرّد از مادهٔ دنیوی و این صور مرتبطند به أعمال و أفعالی که در دنیا از نفس صادر شده‌اند. و ثمرات و نتایجی به نام اخلاق و ملکات در نفس گذاشته‌اند که در آخرت بدین صور و أشکال تجسّم نموده‌اند.

محیی‌الدین در کتاب «فتوحات مکیّه» می‌گوید: بر تو باد که بدانی آن برزخی که ارواح بعد از مفارقت از أجساد دنیوی در قوس صعود بدانجا ارتقاء می‌یابند غیر از برزخی است مابین عالم مجرّدات و عالم جسمانی که ارواح در قوس نزول بدانجا تنزّل می‌کنند. زیرا تنزّلات وجود در قوس نزول و عروج وجود در مدارج قوس صعود به شکل دایره‌یی است که از دو قوس نزول و صعود تشکیل می‌یابد. و هر مرتبه‌یی از مراتب صعود بازاء مرتبه‌یی از مرتب نزول قرار گرفته و بنابراین مرتبهٔ وجود برزخی نفس که بعد از مرتبهٔ وجود تجرّدی و قبل از نزول به عالم جسمانی و نشأهٔ دنیوی است از جملهٔ مراتب قوس نزولی است که اولیّت و سبقت بر قوس صعود دارد. و مرتبهٔ وجود برزخی نفس که بعد از نشأهٔ دنیوی و رهایی از بدن عنصری است ــ از جمله مراتب قوس صعودی است که پس از قوس نزولی است. پس برزخ دوم غیر از برزخ اوّل است که در ازاء یکدیگر قرار گرفته‌اند.

و نیز احوال و اوصافی که در برزخ دوم یعنی برزخ صعودی عارض بر نفس می‌گردد، عبارتند از صور أعمال و نتایج أفعالی که در دنیا مرتکب شده است. و این صور غیر از صوری است که نفس، هنگام تنزّل از عالَم عقلانی در قوس نزول بدان صور نمودار می‌گردد. پس هیچ‌یک از این صورعین دیگری نیستند. لکن هر دو صور در این جهت که موجودی روحانی و جوهری نورانی و عاری از ماده‌اند ــ مشترک‌اند.

عبارت دیگری نیز از محیی‌الدین در بـاب سیصدوبیست و یکم از کـتاب فـتوحات است که به طور صراحت و وضوح دلالت بر مغایرت دو برزخ دارد.

او می‌گوید این برزخ یعنی بـرزخ دوّم غیر از بـرزخ اوّل است. بـرزخ اوّل را بـه اصطلاح عرفا، غیب امکانی و برزخ دوم را غیب محالی می‌نامند.

زیرا ظهور صوری که در برزخ اول مـوجودند در عالم دنـیا کـه آن را عالم شهـادت می‌نامیم مـمکن است و لذا مـا ارواح را در ایـن عالم در کسوت أجساد دنـیوی مشاهده می‌کنیم. ولی بازگشت صور برزخی بدین عالم ممکن نیست و مشاهدهٔ آن‌ها به جـز در عالم آخرت میسّر نخواهد بود و کم‌تر کسی است که در ایـن عالم، صور بـرزخی را کـه از ایـن عالم، به عالم برزخ عروج نموده‌اند ــ مشاهده کـند. بـرخلاف صوری کـه در بـرزخ اول اوست که به حکم فطرت و نظام خلقت به عالم دنـیا نـزول مـی‌کـنند و همه کس آن‌ها را در کسوت جسمانی مشاهده خواهند کرد. و ممکن است که اشخاصی آن‌ها را قبل از نزول بـه عالم دنیا مشاهده کـنند. و لذا بسیاری از آن‌ها از طـریق کشف و شهـود و اشراف بـر عالَمِ برزخ اوّل معلوم و مکشوف می‌گردد. و اگر تو اهل کشف و شهود بـاشی، مـی‌تـوانی بـه حوادثی که در آینده در این جهان رخ می‌دهد ــ علم و آگـاهی حـاصل کـنی. ولی بـجز معدودی از ارباب کشف و شهود نمی‌توانند بر أحوال مردگان و صور بـرزخی آنـان پس از عروض به عالم برزخ واقف گردند.

و نیز محیی‌الدین در باب شصت و سوّم از کتاب فتوحات پس از بیان نظریهٔ خـود در مورد صورت منطبع در آینه می‌گوید: این صورتی را کـه انسان بـه چشم ظـاهری در آیـنه می‌بیند. نمونه‌یی است از آنچه که انسان در خواب و یا بعد از مرگ به چشم بـاطنی مشاهده می‌کند و أحوال و أوصاف خویش را در قالب أشباح و صوری که قایم بـه ذات خـویشند ــ مشاهده می‌کند که با او سخن می‌گویند. و او نیز آن‌ها را در قالبِ اجسادی که حـامل روح و زنده‌اند، معاینه می‌کند و با آن‌ها سخن می‌گوید با این که همگی در اصل، أوصاف و أحوالی عارض بر ذات نفس بوده‌اند که اکنون در قالب صور جـوهری و أجـرام و أجساد بـرزخی تجلّی کرده‌اند. و أهل کشف و شهود در عالَم بیداری مـی‌بـینند آنـچه را کـه انسان در عالَم

خواب و یا اموات پس از ارتحال به عالم برزخ مشاهده می‌کنند. همچنان که تبهکاران در عالم آخرت، صور أعمال و أفعال خویش را مشاهده می‌کنند که چگونه آن‌ها را رنج و آزار می‌دهد و یا این که در عالم خواب مرگ را به صورت گوسفندی زیبا معاینه می‌کنند. با این که مرگ یک امر عدمی و نسبی و عبارت از مفارقت و جدایی نفس از بدن است.

سپس می‌گوید: بعضی از مردم این تخیّلات و صور خیالی را در عالم بیداری به چشم حسّ و بعضی به چشم خیال، مشاهده می‌کنند. ولی در عالم خواب، فقط به چشم خیال معاینه می‌کنند.

باز محیی‌الدّین در جای دیگر از کتاب فتوحات می‌گوید: آنچه را که انسان بعد از مرگ در عالم برزخ مشاهده می‌کند همگی به همان صورتی است که در دنیا دیده است. و در آخر همین باب از کتاب فتوحات می‌گوید: هر انسانی در عالم برزخ مرهون به چیزی است که در دنیا کسب نموده و همواره در عالم برزخ در میان صور أعمال و أفعال خویش محبوس است تا زمانی که در عالم آخرت و قیامت کبریٰ محشور گردد. (علم‌النفس ـ ترجمه و تفسیر از سَفَر نفس کتاب أسفار ج ۲ و ۳ ص ۲۵۴ و ۲۵۵ ترجمه آقای جواد مصلح)

مسألة ۱۶

قدروی عن بعض السلف أنّه سئل عن الاستواء

سنایی در حدیقه‌الحقیقه در ذیل «انّ الاستواء معقول والکیفیة مجهول» گفته است:

آن یکی رجل گفته آن یک ید	بیهده گفته‌ها ببرده زحدّ
و آن دگر اصبعین و نقل و نزول	گفته و آمده به راه حلول
وان دگر استواء عرش و سریر	کرده در علم خویشتن تقدیر
یکی از جهل گفته قعد وجلس	بسته بر گردن از خیال جرس
وجه گفته یکی دگر قدمین	کس نگفته ورا که مطلبک أین
زین همه گفته قال و قیل آمد	حال کوران و حال پیل آمد

جلّ ذکره منزّه ازچه و چون / انبیا را شده جگرها خون
عقل رازین حدیث پی کردند / علما را علوم طیّ کردند
همه بر عجز خود شدند مقرّ / وای آن کاو به جهل گشت مصرّ
متشابه بخوان دراو مآویز / وزخیالات بیهده بگریز
آنچه نصّ است جمله آمّنا / و آنچه اخبار نیز سلّمنا

حدیقه ص ۷۱ چاپ مدرس / ۱۳۲۹ شمسی

اشاره به گفتهٔ امام مالک است که حجّةالاسلام غزّالی آن را در کتاب احیاءالعلوم (جلد اول ص ۹۶) بدین‌گونه نقل کرده است:

«قال مالک لمّا سئل عن الاستواء الاستواء معلوم والکیفیة مجهول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعة.» یکی دیگر از علما گوید: استوا کلام حق است و درست و بدان ایمان داریم و گوییم از جمله سرهاء قرآن است. و کس نداند مگر خدای عزّ و جلّ.

مردی از ابن عباس پرسید که استوا چیست؟ جواب داد که عرش موجود است و استوا واجب است و سؤال کردن از آن بدعت است. و این مرد چنان دانم که مبتدع است. و او را از این مجلس بیرون کنید که نگاه دارندهٔ عرش و کرسی خدا است و بس. (تعلیقات حدیقه /۱۰۸)

مسألهٔ ۱۶

مقصود ابن عربی و پیروان وی ــ از کلمات تنزیه و تشبیه، با آن چه متکلّمان و حکیمان از این کلمات اراده می‌کنند ــ متفاوت است. چه منظور اهل حکمت و کلام از تنزیه خداوند ــ سلب اوصاف و خواص مخلوقات از او و مقصودشان از تشبیه، توصیف او به صفات و لوازم اجسام و اشیاء ممکن بود امّا ابن عربی و پیروانش ــ چنان که شیوه و سیرهٔ آن‌ها است ــ کلمات تنزیه و تشبیه را هم، مانند اغلب امور تأویل کرده ــ بترتیب، به معنای اطلاق و تقیید بکار برده‌اند. و شاید او نخستین کسی باشد که در کاربرد الفاظ

با وجود این که ابن‌عربی بر قولِ «حقّ هم منزّه است و هم مشبّه» تأکید بسیار دارد و آن را «اصل‌الاصول» و مبنای عرفان خود قرار می‌دهد. امّا درجهٔ تأکید او نسبت بـه تشبیه و تنزیه، در مواضع مختلف، متفاوت است: به گونه‌یی کـه گـاه زبـان تشبیه بـر او غالب است چنان که می‌گوید: «ان الحق عین کل معلوم.» (فصوص، فص لقمانی ص ۱۸۸) (حقّ، عین هر معلومی است.) و «حقّ، عین قوای عبدوعین مسمّای او است.» همان مـأخذ ص ۱۸۹ و نیز در بیان قول أشاعره در جوهر و عرض، حق را به مثابه جوهری می‌شناساند کـه اشاعره به آن قائلند و صور و نسبت متکثّر و به عبارت دیگر تجلیّات او را در مظاهر وجود به مـنزلهٔ أعراض مختلف آن جوهر (فصوص ص ۱۸۸) می‌داند. و گاه چنان تنزیه بروی غالب است که گویی وجود هر نوع مناسبتی را میان حق و مـخلوقاتِ او بـاور نـدارد. از جمله در مـقام تنزیه می‌نویسد: «خدای تعالی از جمیع وجـوه، مـخالف مـخلوقات است. البته هیچ نـوع مناسبتی میان او و خلقش، موجود نیست و اگر روزی مـناسبتی اطـلاق گـردد ــ آن دور از حقیقت و نوعی تکلّف است وگرنه چه مناسبتی میان حادث و قـدیم و چـه مشابـهتی مـیان کسی که مثل ندارد با کسی که مثل دارد، موجود است؟!... (فتوحات ج ۱ ص ۹۳)

به هر حال، ابن عربی، نه عقیدهٔ اهل تشبیه را درست می‌دانـد و نـه مـذهب تـنزیه را می‌پذیرد، که به عقیدهٔ وی هم تشبیه محض، تحدید و تقیید حقّ است و هم تـنزیه صِرف. بـه همان حال که منزّهی که با تنزیه عقلی به تنزیه حقّ می‌پردازد ــ نـاقص‌المعـرفت ــ است و مشبِّه تیز که حق تعالیٰ را مثلاً به جسم همانند می‌نماید مـحدود و مـحصورش ساخته است. منزّه هم که او را از جسمیّت تنزیه می‌کند ــ باز به تـحدید و تـقییدش پـرداخته است زیـرا تنزیه حق از اجسام ــ تشبیه او است به عقول و نفوس و تنزیه او از عقول و نفوس ــ تشبیه او است به معانی مجرّد و بالاخره تنزیه او از جمیع ــ إلحاق او است به عدم ــ که در مـعنی تحدید عدمی است. پس هر یک از آن دو ــ حقّ را بـه چیزی مـحدود و مـقیّد مـی‌سازد. در صورتی که حقیقت حق، مقتضی إطلاق حقیقی است و چنان که بارها گفته شد از تمام قـیود و حدود و حتّی از قید اطلاق و مطلق نیز رها است. از این‌رو، محیی‌الدین تأکید می‌کنند کـه عارف محقّق و کامل مدقّق کسی است که میان تشبیه و تنزیه جمع کند و هر یک را در مـقام

مذکور در معنای مزبور ــ برخلاف معمول و متعارف ــ پیشقدم شده باشد زیرا یا أصلِ «وحدت وجود» که «اُمُّ الاصول» عرفان محیی‌الدّین بشمار است سازگار و در توجیه نظام اندیشه و مذاق و مشرب عرفانی‌اش کارساز می‌افتد.

بنابراین تمهید ــ تنزیه و تشبیه در معنای مذکور ــ متضایف است و یکی بدون دیگری بتصوّر نمی‌آید و تحقّق نمی‌پذیرد. امّا توجّه به این نکته لازم است که تصوّر و تحقّق تنزیه و تشبیه در صورتی است که در معنای ثنویّت، یعنی مقام اعتبار حق و خلق، الله و عالم، وحدت و کثرت و به عبارت جامع‌تر، در مقام «الهیّت» بوده باشیم. امّا هرگاه در وحدت، یا به بیان دیگر در مقام أحدیّت ذات درنگ نماییم. آنجا دیگر نه جای تنزیه است و نه جای تشبیه که این مقام، از وجوهِ تعدّد عاری است و عبارت «والباري سُبْحانَهُ مُنَزَّهٌ عن التنزیه فکیف عن التشبیه.» (شرح فصوص قیصري ــ فصّ نوحی) ناظر به همین منظور است. و معنای منزّه بودن حق، تعالیٰ، این است که او در مقام الهیَّت، به اعتبار ذات از جمیع اوصاف و حدود و قیود عاری و از همهٔ جهانیان مستغنی و به جمیع أشیاء محیط است و به این اعتبار، نه چیزی به او احاطه می‌یابد و نه علمی به او شامل گردد و نه وصفی، جز وصف اطلاق بر او صادق آید. تنزیه او نیز در همین اطلاق باشد. امّا به اعتبار تعیُّنات ذات و ظهورش در صور ممکنات مشبَّه است. مثلاً او می‌بیند، می‌شنود و سخن می‌گوید ولی نه به آن معنی که مخلوقات می‌بینند، می‌شنوند و سخن می‌گویند، بل که به این معنی که او به صورت هر شنونده و بیننده و گوینده‌یی متجلّی می‌شود و یا صورت هر بیننده و شنونده و گوینده‌یی است. (فتوحات، ج ۴، ص ۷۱) از این‌رو تنزیه ناظر به «حق فی ذاته» و باطن است و تشبیه ناظر به حق مخلوق به وظاهر است که در مراتب اکوان و ملابس أشکال و ألوان ظهور یافته است.

و به قول جلال‌الدّین محمّد

گاه خورشید و گهی دریا شوی   گاه کوه قاف و گه عنقا شوی

تو نه این باشی، نه آن در ذات خویش   ای فزون از وهم‌ها و زبیش، بیش

(دفتر دوم ص ۱۰۷)

خود ثابت بدارد و حقّ إله را هم به وصف تنزیه نعت کند و هم به وصف تشبیه (فصوص فص نوحی، ۷۰ ــ ۶۸ و نقد النصوص (ص ۱۲۷)

و سرانجام تنزیه محض را به تحدیدِ منزّه و تشبیه محض را به تشبیه مشبّه برمی‌گرداند و کمال را در جمع بین مرتبتین می‌داند.(دکتر محسن جهانگیری، محیی‌الدین بن عربی، ص ۲۱۲ تا ۲۱۸ با تلخیص و تصرف)

مسألة ۱۶:

مَنْ أَقْبَلَ عَلَى ٱلأشياء...

«مَثَلِ دنیا، چون سایهٔ مردم است، چون روی به سایه آری بگریزد و چون پشت بر او آوری، از پی تو دود.» ابوابراهیم مستملی بخاری، شرح تعرّف ص ۱۶۶ چاپ محمّد روشن، انتشارات اساطیر

و شعر دکتر رعدی آدرخشی ترجمه از کریلف شاعرِ روسی مبیّن همین معنی است

کودک و سایه

کودکی رفت پی سایهٔ خویش — سایه از رفتن او رفت به پیش

کودک از نو به سوی سایه شتافت — بس بکوشید و بر او دست نیافت

گفت ناچار دویدن باید — بر سر سایه رسیدن باید

شد چو صیّاد روان از پی صید — لیک آن صید نیامید در قید

گرچه می‌تاخت جوان چابک و چست — سایه می‌آمد و سبقت می‌جُست

این یکی هر چه دویدی پرشور — آن یکی بیشترک می‌شد دور

سایه هر چند نبود آب حیات — کودک آواره شد اندر ظلمات

چون از این کوشش خود سود ندید — شد پشیمان و عنان باز کشید

گفت تا چند و کی این ناز و نیاز؟ — برو ای سایه که من نایم باز

این بگفت وز همان ره برگشت — وز سر کوشش بیهوده گذشت

پشت بر سایه چو می‌رفت به پیش — شبحی دید به پشت سر خویش

ماند و حیرت زده واپس نگریست | تا بداند که به دنبالش کیست
دید آن سایهٔ برناز و غرور | که به صد عشوه از او می‌شد دور
آید اندر پی وی همچو گدا | نشود یک نفس از خواجه جدا
کودک از خشم دوان شد چون باد | سایه باز آمد و بسر خاک افتاد
یعنی از کرده، پشیمان شده‌ام | آمده دست به دامان شده‌ام
که تو از سایهٔ خود رم نکنی | سایه را از سر ما کم نکنی
لیک کودک به فسون رام نشد | رفت و همسایهٔ اوهام نشد

* * *

بازی سایه و کودک به جهان | عبرت افزاست به پیدا و نهان
ای بسا دلبر طنّاز که ناز | پیشه کرده است چو دیده‌ست نیاز
وان که بر تافته زین معرکه رو | دلبر افتاده به خواری پی او
گرچه زین قصّه بسی دارم یاد | لیک عشق است هزاران بیداد
به که در عشق شکایت نکنیم | زانچه رفته است، حکایت نکنیم
پرتو عشق که سرمایهٔ ما است | مَثَلش جز مَثَل سایهٔ ما است
سایه با نور برابر نشود | سنگ همپایهٔ گوهر نشود
قصه‌ها را است هزاران مصداق | عشقِ صادق مَثَلش باشد طاق

* * *

بخت را چون نگری بی کم و کاست | قصّهٔ سایه بر او آید راست
این یکی در پی نام و زر و جاه | می‌کند عمر گرانمایه تباه
کوشد و جوشد و جوید بسیار | افتد و خیزد و پوید بسیار
عاقبت بخت بدو رو نکند | نگهی هم به سوی او نکند
دگری فارغ از این گفت و شنود | چشم پوشیده زجاه و زر و سود
بخت سر در قدمش بنهاده | سایه وش در پی او افتاده
او چو خورشید سراپا شده نور | گفته کای سایه زمن باش بدور

چون نیم کم‌تر از آن کودک خرد / منّت سایه چرا باید برد؟

در جهان هر که دلی دانا داشت / خانه در قلّهٔ استغنا داشت

مسألهٔ ۱۷

به عقیدهٔ محیی‌الّدین، معلوماتی هست، که صورتی ندارد و در نتیجه عنوانِ تصوّر دربارهٔ آن‌ها صدق نمی‌نماید. که تصوّر حصول صورت شیءٔ است. در توضیح این مقال وی در فتوحات نیز چنین می‌نویسد:

«مُدْرِک (به کسر راء) بر دو گونه است: مدرِکی که می‌داند و قوّهٔ تخیّل نیز دارد. و مُدْرِکی که می‌داند ولی قوّهٔ تخیّل ندارد. مُدْرَک (به فتح راء) هم بر دو گونه است: مدرَکی که صورتی دارد، در این حال کسی که قوّهٔ تخیّل ندارد، بدون این که تصوّرش را بکند، آن را در می‌یابد و به آن آگاه می‌گردد. امّا کسی که قوّهٔ تخیّل دارد، به تصوّر آن می‌پردازد و به این وسیله به آن علم پیدا می‌کند و مُدْرَکی که صورتی ندارد.

بنابراین می‌توان گفت، که هر معلومی متصوّر نیست، که تصوّر به دو شرط تحقّق می‌یابد. صورت داشتن معلوم و قوّهٔ تخیّل داشتن عالم در صورتی که هم اکنون مفروض گشت که ممکن است مُدرَک و معلومی بدون صورت باشد و عالم و مدرِکی بدون خیال.» (فتوحات ج ۱ ص ۴۲)

مسألهٔ ۱۷

ولَه علیه السلام فی أُحُدٍ هذا جبل یُحِبُّنا ونُحِبُّهُ

جبل احد: بخاری اعتصام ۱۶ جهاد ۷۱، ۷۴ اطعمه ۲۸،زکاة۵۴ انبیاء ۱۰ مسلم بن الحجّاج فضائل ۱۰ حجّ ۴۶۲، ۵۰۳، ۵۰۴ ابن ماجه: مناسک ۱۰۴ الموطأ: مدینه ۱۰، ۲۰ حم احمدبن حنبل ۳، ۱۴۰، ۱۴۹، ۱۵۹، ۲۴۰، ۲۴۳، ۴۴۳

[المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث]

مسألۀ هفدهم: فالوُجوُد کُلّه حیٌ ناطق...

کسانی مانند معتزله که اهل عرفان نیستند. و جان و روان آن‌ها نور بصیرت الهی ندارد که «من لم یجعل الله له نوراً فماله من نور.» تسبیح موجودات را یعنی آنچه را که در قرآن کریم آمده است: «وإن من شیءٍ إلاّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ.» این طور تأویل می‌کنند که مقصود آیات الهی و دلالت مصنوع بر وجود صانع است. و نیز از آن جهت که انسان به سبب نظر عبرت در مخلوقات به یاد خالق می‌افتد. و عجایب صُنع او را به وجود خداوند قادر متعال رهبری و رهنمونی می‌کند. وجلال الّدین محمّد ــ عذر این طایفه را به این قرار خواسته است:

چون ندارد جان تو قندیل‌ها   بهر بینش کرده‌ای تأویل‌ها
که غرض تسبیح ظاهر کی بود   دعوی دیدن خیال وغیّ بود

(مثنوی ۱۰۲۳/۳ ـ ۱۰۲۴)

بل که هر بیننده را دیدار آن   وقتِ عبرت می‌کند تسبیح‌خوان
پس چو از تسبیح یادت می‌دهد   آن دلالت همچو گفتن می‌شود
این بود تأویل اهل اعتزال   و آنِ آن کس کاو ندارد نور حال
چون زحسّ بیرون نیامد آدمی   باشد از تصویر غیبی اعجمی...

(مثنوی ۱۰۲۸/۳ ـ ۱۰۲۵)

و در دفتر اوّل (بیت ۳۲۷۹ ــ ۳۲۸۰ ــ ص ۳۰۲) آورده است:

نطق آب و نطق خاک و نطق گل   هست محسوس حواس أهلِ دل
فلسفی کاو منکر حنّانه است   از حواس اولیا بیگانه است

و سعدی در حکایت باب دوّم (در اخلاق درویشان) گلستان آورده است:

یاد دارم که شبی در کاروانی همه شب رفته بودم و سحر در کنار بیشه‌ای خفته. شوریده‌ای که در آن سفر همراه ما بود، نعره‌ای برآورد و راه بیابان گرفت. و یک نفس آرام نیافت. چون روز شد، گفتمش: آن چه حالت بود؟ گفت: بلبلان را دیدم که به نالش در آمده

بودند از درخت و کبکان از کوه و غوکان در آب و بهایم از بیشه. اندیشه کردم که مروّت نباشد همه در تسبیح و من به غفلت خفته.

دوش مرغی به صبح می‌نالید — عقل و صبرم ببرد و طاقت و هوش
یکی از دوستان مخلص را — مگر آواز من رسید به گوش
گفت باور نداشتم که تو را — بانگ مرغی چنین کند مدهوش
گفتم: این شرط آدمیّت نیست — مرغ تسبیح گوی و من خاموش

و در قصاید فارسی می‌گوید:

آفرینش همه تنبیه خداوند دل است — دل ندارد که ندارد به خداوند اقرار
این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود — هر که فکرت نکند ــ نقش بود بر دیوار
کوه و دریا و درختان همه در تسبیح‌اند — نه همه مستمعی فهم کنند این أسرار...

مسأله ۱۷

معتزله و فلاسفه، حیات و ادراک را شرط نطق و تکلّم می‌دانند و از این رو سخن گفتن جمادات و حیوانات را منکرند و آیاتی که در قرآن کریم و احادیثی که دربارهٔ سخن گفتن آن‌ها آمده است، تأویل می‌کنند و از جنس تخییل و تمثیل می‌شمارند (تفسیر کشّاف، طبع مصر، ج ۲ ص ۳۲۶) معتزله، کرامات اولیا را نیز منکرند. ولی صوفیّه همهٔ آن‌ها را حقّ و واقع می‌دانند و معتقد هستند که سنگ و درخت و هر چه در عالم است، مناسب نشأهٔ وجودی خود سخن می‌گویند. و این که عامّهٔ مردم نطق آن‌ها را نمی‌شنوند به سبب نقص و محدودیّتی است که در مدارک بشری وجود دارد. گوش و چشم و دیگر حواسّ حتّی مسموعات و چیزهای دیدنی و فی‌المثل لمس کردنی را به نحو مطلق در نمی‌یابند و ادراک آن‌ها مشروط است به شرایطی که هر حسّی بدان‌ها محدود است و بدون آن‌ها چیزی را ادراک نمی‌کند. علاوه بر آن که انسان بیش از پنج حسّ ندارد. و اگر عدد حواس او بیشتر می‌بود، بی‌گمان بر عدد مُدرَکاتش افزوده می‌گشت، ما حقّ نداریم که وجود آنچه را که به مدارک محدود خود درنمی‌یابیم، إنکار کنیم. ابن عربی در فتوحات بصراحت می‌گوید که

این مسأله را به کشف دریافته است (فتوحات مکیّه، ج ۱، ص ۱۵۴) مولانا نیز بدین نکته اشاره می‌نماید. و به گفتهٔ او منکران که بر اسرار الهی واقف نیستند، نطق جمادات را باور ندارند زیرا با مبانی دانش و بحث آن‌ها سازگار نیست. و اگر بظاهر و به زبان تصدیق کنند از بیم جان و ترس است. ابن عربی هم گفته است هر که می‌خواهد که از این راز آگاه شود، باید راه مردان پیش گیرد تا نطق جمادات را امری واقعی بیبند.

استن حنّانه از هجرِ رسول ناله می‌زد، همچو ارباب عقول

(مثنوی ۲۱۱۳/۱ ص ۱۲۹)

امّا علم نزد عرفا، ادراکی است که آدمی را به خدا و عالم غیب که مدینهٔ علم است متوجّه سازد. و چنان بینا و داناش کند که اشیا را دلائل ذات و صفات حقّ تعالیٰ بیند و بدان‌ها مستقلاً ننگرد و هر ادراکی که خلاف این باشد، جهلی است همانسای علم. ظنّ، به گفتهٔ آن‌ها از صفات نفس است. و چون ادراک سالکی که درمقام نفس و محتجب از عالم غیب است، موافق صور ذهنی اوست که با خارج به جهاتی مغایرت دارد. از این رو کلیّهٔ إدراکات سالک در مقامِ نفس مانند گمان و ظنّ، زوال‌پذیر است و بدین تعبیر علوم تقلیدی که منبعث از کشف و شهود نیست، ظنّ نامیده می‌شود. (بیان السعادة) طبع ایران، ج ۱، ص ۳، ۲۷۲، ۳۴۵، ۳۴۸ ج ۲ ص ۴۲ (شرح مثنوی شریف ۸۶۹/۳ ــ ۸۷۰) و نیز مقدّمهٔ اصول المعارف ملامحسن فیض ــ به قلم آقای سیّد جلال‌الدین آشتیانی (ص ۵۲ و ۵۳ در تفسیر الحیات مایساوق الفعل و الادراک).

مسألهٔ ۲۵

چگونگی ارتباط امر حادث متجدّد به مبدأ ثابت قدیم ازلی، یکی از مهمّات و عویصات مسایل فلسفه و کلام است که فلاسفه و متکلّمان هر کدام به طریقی از در چاره‌جویی برآمده و در حلّ آن مشکل کوشیده‌اند گاه هم برای رهایی از این مخمصه به تکلّفات عجیب افتاده، از راه ناچاری به اقوال سخیفِ نامعقول از قبیل «قدیمی بودن جمیع أجزاء عالم» و «حدوث اراده در واجب الوجود قدیمی ذاتی» و «جواز تخلّفِ معلولْ از علّت تامّه» و امثالِ آن، ملتزم شده‌اند که گاه از روش عقل مستقیم بدور و هنگام نقل و إبطال آن

قبیل اقوال ــ گرهی چند بر این کار افزوده‌اند. در این جا تنها به قول منطقی‌ها بـه انـدازهٔ «شرح إسم» در این باره گفت و گو می‌کنیم:

توضیح آن که در این مبحث از «حادث» مقصود «حادثِ زمانی» را منظور داشته‌انـد که شامل حوادث یومیه و مجموع عالَم طبیعی جسمانی می‌شود، نه عقول و مجرّداتِ صِرْف، که بنا به عقیدهٔ گروهی از محقّقانِ فلسفه و کلام «قدیم زمانی»اند و «حادثِ ذاتی».

امّا مطابق عقیدهٔ آن دسته از متکلّمان که مجموع عالَمِ إمکان اعمّ از مادّی و مـجرّد را حادثِ زمانی شمرده‌اند ــ پیدا است که دایرهٔ إشکالِ ربطِ حادث به قدیم وسیع‌تر و حـلّ آن دشوارتر خواهد بود. و به فرضِ حدوثِ ذاتی که جمهور حکما و متکلّمان گـفته‌انـد، یـا بـه تصویر «حدوث دهری» که به میر محمّد باقر داماد (متوفیٰ ۱۰۴۱ هـ. ق و مـؤلّف قـبسات و جذوات و کتب و رسایل عقلی و نقلی دیگر) منسوب است ــ موضوع بحث‌محدود و منحصر به همان عالَم جسمانی و حوادث یومیه می‌شود که ذکر آن رفت. به هر حـال قـدر مسلّم ایـن است که می‌خواهند چگونگی ربط حادث به قدیم؛ یعنی کیفیّت صدورِ حوادث متجدّدِ متغیّر زمانی وقت و ساعت امروز و فردا؛ و نحوهٔ ارتباط آن را با مبدأ ثـابتِ قـدیم ازلی کـه علّت اولی و سببِ اصلیِ وجودِ ممکنات است، معلوم کنند، و از حریم مقدّس «لامؤثّر فی الوجود إلاّ اللّٰه» قدم بیرون نگذارند. (مرحوم همایی، تجدّد امثال ص ۳۲)

مسألة ۲۶

بقاء العرض زمانین محال.

محیی‌الدین عربی در «فصّ شعیبی» از کتاب «فصوص الحکم» در بیان حکمت قلبی و چگونگی تقلّباتِ قلب، تبدّل جواهر و حرکت جوهری تمام عالم وجود را با استشهـاد بـه آیهٔ شریفهٔ «بل هم فی لبس من خلق جدید» بیان کرده است. و مـدّعی است غیر از عرفـا دو فرقه یکی اشاعره و دیگر سوفسطاییان کم و بیش به این حقیقت رسیده‌اند.

اشاعره به حق اعتراف کردند که «العرض لایبقی زمانین» یعنی هیچ عرض در دو آن

به یک حال باقی نیست. ولیکن ندانستند در برابر هستی مطلق، تمام عالم وجود، عرض است. و در دایرهٔ هستی، هیچ تعیّنی بدون تجلّی حق و افاضهٔ فیض او ثابت و باقی نیست. او در این فصّ، عرضی بودن تعیّنات امکانی را مستدلاً بیان و اثبات کرده است. و در این باره گوید:

اجزاء جوهر و مقوم ماهیّت آن، همه عرض و به غیر قایم‌اند چه قیام داشتن به ذات و دارای مکان بودن و قسمت‌پذیری که در تعریف جوهر آورده می‌شود ـــ هر یک در تحقّق به غیرمحتاج است. و به حکم یکی بودن حدّ ذاتی با محدودیت مفاهیم مذکور از جهت آن که حدود ذاتی جوهرند عارض و زاید بر جوهر نخواهند بود. و این معانی چنان که فی حدّ نفسه به خود قیام ندارند از جهت آن که حدّ ذاتی جوهرند هر گاه قایم به ذات هم باشند ـــ اجتماع نقیضین لازم خواهد آمد و اهل کشف بدرستی دریافتند که ذات حق بدون آن که در تجلّی او تکرار باشد ـــ هر لحظه در تمام موجودات جلوه‌گری می‌نماید و تجدّد أعیان و تقلّب جواهر در هر آن معلول تجلّی وجودی و سیر نزولی حقّ است.

امّا سوفسطاییان گرچه تبدّل جوهری و حرکت ذاتی تمام ممکنات را بیان کرده‌اند ولیکن به واسطهٔ عدم اعتراف به وحدت ذات حقّ و جوهر معقولی که در ضمن صور مختلف و کثرات بی‌نهایت در هر جا به صفتی ظاهر می‌شود از دریافت حقیقت غافل ماندند.

داوود قیصری در فصّ شعیبی، عقیدهٔ «محیی‌الدین» را تأیید نموده و عرض بودن جواهر اصطلاحی را در برابر ذات حقّ مستدلاً بیان کرده است. (شرح فصوص الحکم قیصری، فصّ شعیبی ص ۲۸۶ ــ ۲۸۸)

جلال‌الدّین محمّد بلخی در کتاب مثنوی، تبدّل جواهر و بیقراری تعیّنات امکانی را در مدارج سیر نزول و عروج، در موارد مختلف به طرق گوناگون بیان کرده است. گاهی تجدّد جوهری جان و روان را به مرگ و رجعت تعبیر نموده و در عین حال ضمن تشبیهات حسّی و استعارات بدیع، به تجدّد امثال و دگرگونی جهان در هر لحظه اشاره فرموده است. چنان که گوید:

صورت از بی‌صورتی آمد برون   باز شد کانّا الیه راجعون
پس ترا هر لحظه مرگ و رجعتیست   مصطفی فرمود دنیا ساعتیست
هر نفس نو می‌شود دنیا و ما   بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد   مستمرّی می‌نماید در جسد
آن زتیزی مستمر شکل آمده است   چون شرر کش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی بساز   در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدّت از تیزی صنع   می‌نماید سرعت انگیزی صنع
(مثنوی دفتر ۱ ص ۷۱ طبع نیکلسون بیت ۱۱۴۱ به بعد)

و زمانی تبدّل جان و روان و تجدّد نفوس را در هر آن به آب روان تشبیه کرده است:

از وجود آدمی جان و روان   می‌رسد از غیب چون آب روان
هر زمان از غیب نو نو می‌رسد   وز جهان تن برون شو می‌رسد

و در بیان این که در هر آنی عالمی با جواهر و أعراض به عدم می‌رود و در همان آن مثل آن دوباره موجود می‌شود. و اکثر أهل عالم چنان که خداوند در قرآن فرموده است: «بل هم فی لبس من خلق جدید.» از این خلع و لبس و حرکت جوهری جان و روان غافلند ــ گوید:

گر دو دیده مبدل و انور شود   این جهان منتظم، محشر شود
در همه عالم اگر مرد أرْ زنند   دمبدم در نزع و اندر مردنند

و در مقام شرح انواع مرگ ذاتی عاشق، و فناء و بقاءِ آن در هر لحظه به تجدّد امثال و بیقراری هستی‌های ممکن اشاره کرده ــ می‌گوید: خداوند در عوض هر فنای عاشق چنان که در قرآن وعده فرموده است: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها) ــ دَه بقاء عطا می‌کند:

عاشقان را هر زمانی مردنی است   مردن عشّاق خود یک نوع نیست
آن دو صد جان دارد از نور هدی   وان دو صد را می‌کند هر دم فدی
هر یکی جان را ستاند ده بها   از نُبی خوان ــ عَشْرَةٌ أَمْثالَها
(دفتر سوم بیت ۳۸۳۴ تا ۳۸۳۶ ص ۲۱۸ طبع نیکلسون)

و در تفسیر آیهٔ «کلّ یوم هو فی‌شان» حرکت جوهری را به «شأن جدید» تعبیر کرده است:

كُـلُّ أُصْبَاحٍ لَنَا شَأْنٌ جَـدِيد   كُلُّ شَيْءٍ عَنْ مُـرادِي لاَيَـحِيد

(دفتر سوم بیت ۱۶۴۰ ص ۹۴ طبع نیکلسون)

داوود قیصری در پایان فصّ شعیبی ــ تجدّد جوهری عالم و تبدّل آن را به شعلهٔ آتشی تشبیه نموده است که دائماً در تغییر و تبدیل است. (شرح فصوص الحکم داود قیصری ص ۲۸۸)

فخرالدین ابراهیم عراقی مانند محیی‌الدین عربی ــ دگرگونی آنـی جهـان و تـغییر مداوم مراتب وجود را لازم تجلّی شهودی می‌داند. و معتقد است کـه حـرکت جـوهری ممکنات و بیقراری و عدم بقاء هستی‌ها در هر لحظه، معلول سیر کلّی در جزیی است. چنان که در دیباچهٔ «لمعات» ضمن بیان مراتب عشق در خصوص تجدّد هستی‌های ممکن و تـقلّب جواهر به حسب تجلّیات حقّ گوید:

هر لحظه از روی معشوقی پرده براندازد و هر نفس از راه عاشقی پرده‌یی آغازد:

عشق در پـرده مـی‌نـوازد ساز   عاشقی کـو کـه بشنود آواز

هر نـفس نـغمه‌یـی دگـر سازد   هر زمـان زخمه‌یـی کـند آغاز

همه عالم صدای نـغمهٔ اوست   کـه شنید ایـن چنین صدای دراز

و در «لمعهٔ پنجم در بیان تجدّد مظاهر در هر آن و تـفاوت ظهـور بـه حسب اختلاف قـوابل» می‌گوید:

«محبوب در هر آیینه در هر لحظه روی دیگر نماید هر دم به صورت دیگر بـر آیـد. زیـرا کـه صورت به حکم آیینه هر دم دیگرگون می‌شود و آیـینه هر نـفس بـه حسب اختلاف اَحـوال دیگرگون می‌گردد... از این جا است که هرگـز در یک صورت دوبـار روی نـنماید و در دو آیینه به یک صورت پیدا نیاید. «ابوطالب مکّی نیز گـوید: «لایـتجلی فـی صورة واحـدة لشخص واحدٍ مرّتین و لافی صورة لاثنین»

چـون جمالش صدهزاران روی داشت   بـود در هر روی دیـداری دگـر

لاجـرم هر ذرّه را بـنمود بـاز   از جمال خـویش رخساری دگـر

چـون یک است اصل عدد از بـهر آن   تـا بـود هر دم گـرفتاری دگـر

تا آنجا که گوید: دانی که بر این شهود کرا اطّلاع دهند؟ «لمن کان له قلب» آن را که به تقلّب

خود در احوال تقلّب او در صور مطالعه داند کرد. و از آن مطالعه، فهم تواند کرد که مصطفی (ص) چرا فرمود: که «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و «جنید» بهرچه گفت: «لون الماء لون إنائه.» همان رنگ دارد که «لون المحبّ لون محبوبه» پس گویی:

رقّ الزجاج و رقّت الخمر فتشابها و تشا کل الامر
فکانّما خمر ولا قدح وکانّما قدح ولاخمر

(اشعة اللمعات ص ۴۹ ــ ۵۳) (حرکت و استیفای اقسام آن ص ۱۱۱ ــ ۱۱۸)

مسألهٔ ۲۶ بقاء العرض زمانین محال.

جهان به عقیدهٔ اشعریّه، عبارت است از جوهر واحدی که اعراض گوناگون بر آن طاری می‌شود. و این أعراض دایم و پیوسته در تغیّر و تبدّل است. چنان که یک لحظه ممکن نیست که ثابت و پایدار بماند. و اختلاف صور، مستند است به تغیّر و اختلاف أعراض، ولی آن جوهر واحد که از ذاّت و یا جوهرهای فرد تألیف می‌شود، هرگز جز به وسیلهٔ أعراض شناخته نمی‌گردد. و این أعراض هم دُمادُم و بیاپی فانی می‌شود و عرضی مثل آن در جوهر بوجود می‌آید و این قاعده را «تجدّد امثال» می‌نامند. و از ابوالحسن اشعری نقل کرده‌اند که «العَرَضُ لاَیَبقیٰ زمانَیْنِ».

به عقیدهٔ صوفیّه، آفرینش، ظهور حقّ است و صور، مراتب ظهور و تجلّی خدا هستند. و چون تجلّی تکرار نمی‌پذیرد ــ آفرینش همیشه در تغیّر و تبدّل است. و آنچه به دوام و ثبات متصّف می‌شود ــ ذات حقّ است که بدین تعبیر ــ جوهر و اساس آفرینش است. این تغیّر و تبدّل را به «خلق جدید» تعبیر می‌کنند که مأخوذ است از آیهٔ شریفهٔ «بل هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ.» (ق، آیهٔ ۱۵)

به تعبیر دیگر می‌گویند که اشیا و اعیان ممکنات به اقتضای ظهور صفات جلال گداخته و فانی می‌شوند. و به مقتضای صفات جمال خلعت حیات و بقا می‌پوشند. و این گدازش و نوازش، حکمی مستمّر است و صفت محیی و ممیت به تعاقب بر صور و أعیان اثر می‌گذارد. و جهان هر لحظه می‌میرد و زندگی می‌پذیرد و آن را «حکم صفات متقابله» می‌نامند. به صورت دیگر می‌گویند که هر چیز و از جمله انسان دارای دو جنبهٔ قوّه و فعل

است. و فعلیّات نهایت ندارد و عبور از درجه‌ای و ارتقاء به درجهٔ بالاتر از آن، بحقیقت در حکم فنای درجه و فعلیّت اوّلین است که تا فنای آن صورت نگیرد، به فعلیّت والاتر متحقّق نمی‌شود. پس عالم پیوسته تغیّر می‌پذیرد. و میان مرگ و زندگی اسیر است.

ابراهیم نظّام از اکابر معتزله و به نقل بعضی، صوفیّه معتقد بوده‌اند که تغیّر و تبدّل به أعراض اختصاص ندارد. بل که جواهر نیز دائما در حرکت و معروض، تبدیل و تغییراند، حرکت جوهری مسأله‌ای است که ابن‌سینا آن را غیر معقول و باطل شمرده و صدرالدّین شیرازی در اثبات آن کوشیده و به کرسی تشانده است. و شیخ عطّار در اسرارنامه از تحوّل و سیر اجزای جهان بصراحت تمام سخن می‌گوید و جلال الّدین محمّد نیز می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما — بی‌خبر از نو شدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می‌رسد — مُستَمِری می‌نماید در جسد
آن ز تیزی مستمّر شکل آمدست — چون شَرَرکش تیز جنبانی به دست
شاخ آتش را بجنبانی بساز — در نظر آتش نماید بس دراز
این درازی مدّت از تیزی صنع — می‌نماید سرعت انگیزی صُنع

(۱۱۴۵/۱ ـ ۱۱۴۸)

و در فصوص الحکم (ص ۱۲۴) ابن عربی می‌گوید: «و مِنْ أعْجَب الأُمورِ أنّهُ فی التَرَقّی دائماً ولا یَشْعُرُ بذلِکَ لِلَطافَةِ الحِجابِ وَدِقّته وتشابُهِ الصُّوَرِ.» (فروزان فر، شرح مثنوی / ۲ ص ۴۴۰ تا ۴۴۴ با تلخیص)

و در دفتر ششم مثنوی باز می‌خوانیم:

خلق را چون آب دان صاف و زلال — اندر آن تابان صفات ذوالجلال...
قرن‌ها بگذشت و این قرنِ نویست — ماه آن ماهست آب آن آب نیست...
آبْ مُبْدَل شد درین جو چند بار — عکسِ ماه و عکس اختر برقرار

(۳۱۷۳/۶ ـ ۳۱۷۶ و ۳۱۷۸)

مسألهٔ ۲۸

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ...

اهل حکمت و عرفان در تفسیر حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» وجوهی گفته‌اند که از جمع آن‌ها کتابی توان ساخت. از جمله وجوه این است که مقصود امتناع إحاطهٔ معرفتْ به کُنهِ ذاتِ پروردگارْ است. یعنی همان‌طور که حقیقتِ نفس شناخته نیست، معرفت به کُنهِ ذاتِ پروردگارْ نیز ممکن نیست.

وجه دیگر این است که مقصود تمثیل مقام ربّ است در عالَم خَلْق به نفس انسانی که در قرآن مجید فرمود: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (۴۱ (فُصِلَتْ) آیهٔ ۵۳) = آیات قدرت و حکمت خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم تا ظاهر و آشکار شود که (خداو آیات حکمت و قیامت در رسالت‌اش همه) برحق است۱

و در جای دیگر فرمود: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (۵۱ (الذاریات) آیهٔ ۲۱ و هم در نفوس خود شما مردم آیا به چشم بصیرت نمی‌نگرید؟

از جملهٔ احوال‌وشئون‌نفس آنست که در مقام ذات واحد بسیط است و در عین وحدت، متضمّن کثرت است به این طریق که همهٔ قویٰ و کمالات به وجود جمع‌الجمع در نفس موجود است. «النَّفسُ في وَحْدَتِها كُلُّ الْقُویٰ» و نیز در عین کثرت، دارای وحدت است به این طریق که در مقام ظهور أفعال به واسطهٔ تعیّنات قوی و حواس متکثّره کثرتی عارض می‌شود که خلل به وحدت صقع ذات نمی‌رساند از آن رو که با هر مرتبه‌ای به گونهٔ ظهور و تجلّی متحُد می‌شود چنان که در مقام سمع، سمع است و در مقام بَصر، بَصَرْ و همچنین نسبت به سایر قویٰ و حواس و کمالات که منبعث از نفس می‌گردد. همچنان پروردگار عالم تعالیٰ شأنه نیز در مقام غیب‌الغیوب و مرتبهٔ تجلّی ذات که از آن به «کَنزِ مخفی» و مقام «فیض أقدس» عبارت کنند ــ واحد بسیط است به وحدت حقّهٔ حقیقیّه و سراسر موجودات متکثّره به وجود جمع‌الجمعی کثرت در وحدت، در آن مقام موجود و مندرج‌اند. و در مقام تجلّی فعل که از آن به ظهور خلق و مقام فیض مقدّس عبارت کنند وحدت در کثرت است.

وجه دیگر در تمثیل آنست که در عالَم صغیر، بدن عنصری در تحت تدبیر و تربیتِ نفس است. چنان که در عالم کبیر، مجموعهٔ عالَمِ خلقت نسبت به مقام ربّ در حکم بدن عنصری است و جان و روان آفرینش همانا ذات پروردگار است، پس نفس در عالَم صغیر

ــ آیتی از آیات محکم الهی است. و کسی که به أحوال‌وشئون او پی ببرد، می‌تواند به صفات پروردگارش پی بَرَد. بعضی عرفا پایهٔ سخن را از این حدّ بالاتر برده، گفته‌اند معرفت نفس عین معرفت ربّ است نه این که نمونه و نمودار باشد.

نکتهٔ قابل توجّه، این است که در متن حدیث به لفظ «ربّ» به معنی پروردگار ــ عبارت شده است نه به لفظ (الله) که مقام ذات خالق باشد. از این جهت أسرار مهمّی در معنی این حدیث نهفته است که شرحش مقام دیگر می‌خواهد و

گر بریزی بحر را در کوزه‌یی چند گنجد قسم یک روزه‌یی

(مرحوم جلال‌الدّین همایی، حاشیه مصباح الهدایة عزّالدّین محمودبن علی کاشانی، ص ۹۲)

مسألهٔ ۳۷

خلقت بشر برای ظهور قوی و استعدادات نهانی بوده است. نفوس بشر در قوه و استعداد مختلف‌اند و مقصود از استکمال این است که هر کسی به کمال لایق حال خود برسد، و آنچه در قوّهٔ او مکنون است، به مرتبهٔ فعلیّت بینجامد، خواه در طرف سعادت و نیکی باشد که بهشت أبرار است، و خواه در جانبِ شقاوت و بدی و نگونساری که دوزخ أشرار است: «لِیَمیزَ اللهُ الخَبیثَ مِنَ ٱلطَّیِّبِ»: سورهٔ أنفال (۸) آیهٔ (۳۷) (تا آن که خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد.) و «لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ ویَحْیَیٰ مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ» (سورهٔ (۸) انفال) آیهٔ (۴۲) (تا هر که هلاک شدنی است، هلاک شود و آن که لایق زندگی است ــ زنده بماند.)

افراد بشر مانند معادنند که در یکی الماس روشن است و در یکی زغال سیاه و به قول مولوی «در یکی درّ است و در دیگر شبه» و آفرینش انسانی برای این منظور است که استعدادهای نهفته بروز کند، و آنچه در قوّه پنهانست، به فعلیّت برسد، و فعلیّت اخیر هر کسی صورت نهایی او است که با همان صورت در عالم آخرت حشر و نشر خواهد داشت، یعنی همان فعلیّت اخیر، صورت برزخی و قیامتی او خواهد بود «ومَنْ کانَ فِی هٰذِهِ أَعْمٰی فَهُوَ فِی ٱلاخِرَةِ أَعْمٰی و أَضَلُّ سَبیلاً» سورهٔ بنی‌اسرائیل (۱۷) آیهٔ (۷۲) (هر کس در این جهان نابینا(ی کفر و ضلالت است، در عالَم آخرت نیز (از مشاهدهٔ اهل بهشت و شهود جمال حقّ) نابینا و گمراه‌تر خواهد بود.)

و به قول اسدی طوسی

از آن پس که پیکر به گوهر سپرد — همان پیشش آید کز ایدر ببرد

این است که پس از مرگ نیز مقامات و مراتب اشخاص مختلف است و محلّ و منزلت هرکسی برحسب حالاتی است که در دوران حیات وایّام پیوند روح و تن کسب کرده باشد.

جلال‌الدّین محمّد در مجلّد اوّل می‌گوید:

اولا بشنو که خلق مختلف — مختلف جانند از یا تا الف

در حروف مختلف شور و شکی است — گرچه از یک رو، زسر تا پا یکی است

از یکی روضدّ، و یک رو متحّد — از یکي رو هزل و از یک روی جدّ

پس قیامت روز عرض اکبر است — عرض، او خواهد که با کرّ و فرّ است

هر که چون هندو بدو سودایی است — روز عرضش نوبت رسوایی است

برگ یک گل چون ندارد خار او — شد بهاران دشمن اسرار او

وان که سر تا پا گل است و سوسن است — پس بهار او را دو چشم روشن است

مولوی به قول معروف «در میان دعوا نرخ معیّن می‌کند.»، در أثنای تحقیق در اختلاف نفوس بشری، مسألهٔ وحدت وجود و وحدت در کثرت را استوار نگه می‌دارد و می‌گوید «گرچه، از یک رو، زسر تا پا یکی است.» یعنی همه یک موجود، یا معروض یک وجودند. علاوه می‌کنم که بیت ما قبل آخر «برگ یک گل چون ندارد خار او». از باب تقدیم مسند است بر مسندالیه، یعنی چون خار او؛ برگ یک گل ندارد. (مولوی چه می‌گوید ص ۱۳۵ ج

مسأله ۳۷

«أحبَبْتُ» ملازم است با شهود ذات ملازم با اسماء و صفات ملازم با اعیان و مفاهیم و ماهیّات با این قید که أسماء مشهود حقّند به عین شهود ذات ــ شهوداً مفصّلاً ــ و اعیان لازم أسماءِ مشهود حقّند ــ شهوداً مجملاً ــ و از این شهود و تجلّی و تحرّک غیبی اسماءِ طالب اعیان جهت اظهار وجود کمال خود و اعیان طالب ظهور اسماء و تجلّی صفات در کسوت خود جهت خروج از ظلمت إمکانی و تنوّر به نور واجبی است و سمت اسماء به

اعیان سمت فاعلی و طلب اعیان تجلّی اسماء را به نحو قبول ملازم با یک نوع انفعال و تأثّر ذاتی غیر مجعول مبّرا از حرکت و قوّه و استعداد لازم جسمانیّات و حقایق موجود دردار حرکات و متحرّکات است و ظهور اعیان لازم اسماء و صفات ناشی از فیض اقدس است که این فیض عین مفیض و مفاض و مستفیض است و ملازم است با تجلّی اسماء در اعیان ثابته و حقایق إمکانیة به تجلّی واحد تفصیلی ناشی از فیض مقدس و وجود منبسط می‌باشد. و کلمهٔ قدسیهٔ (فَخَلَقْتُ) حکایت از این حقیقت می‌نماید که:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد　　ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

(حافظ)

کلمهٔ مقدّسهٔ (لِکَیْ أُعْرَفَ) حکایت نماید از نهایت و غایت وجودی اشیاء و مظاهر اسماء و صفات حقّ که هر وجودی به اندازهٔ سعهٔ وجودی خود طالب عاشق حقّ است و نیز به قدر حدّ وجودی خود معرفت حقّ از برای او در قوس صعودی حاصل آید که اندازه و مقدار معرفت تابع حوصلهٔ وجود عارف است نه سعهٔ کمالی و وجودی معروف (حق) که (إدراکُ المفاض علیه للمفیض بِقَدْرِ الإفاضَةِ لابِمَرتبة المفیض) و اگر در گفته‌های جلال الدّین محمّد اندکی دقیق گردیم، برای برگزیدگان حق، نوعی تمایز نوعی و جنسی قایل است

من نیم جنس شهنشه، دور از او　　لیک دارم در تجلّی نور از او
جنس ما چون نیست جنس شاه ما　　مای ماشد بهرمای اوفنا
چون فنا شد مای ما او ماند فرد　　پیش پای اسب او گردم چو گرد

چه عین ثابت برخی از سالکان به حدّ معیَّنی تعیّن ندارد و قوّهٔ قبول آنان ـ حدّ یقف ـ نپذیرد و از دریای رحمت خاصّهٔ حق، حالت سیر آبی به آنان دست نمی‌دهد و جمیع مظاهر وجودی را پشت سر می‌گذارند و بهشت و جهنّم را بلعیده، و پا بر فرق همهٔ مراتب وجودی می‌گذارند

ای عجب بلبل که بگشاید دهان　　تا خورد او خار را با گلستان
این نه مرغست این نهنگ آتش است　　جمله ناخوش‌ها به پیش او خوش است

والیه أشارَ

هر که جز ماهی زآبش سیر شد　　آن که بی‌روزیست روزش دیر شد

نهایت سیر این دسته از کاملان ــ شهود حق است به صریح ذات و مشاهدهٔ حق عاری از کسوتِ أسماء و صفات که «کمال التوحید، نفی‌الصفات عنه»

در حدیث شریف، اشاره شده است به غایت تجلّی به معنای دیگر که از آن به ــ جلاء و استجلاءِ ــ تعبیر نموده‌اند.

شهود حق ذات خود را در کسوت أسماء و صفات نهایت (جلاء) و شهود ذات خود را در کسوت معانی و حقایق خارجی ناشی از تجلیّات أسمائیه و صفاتیّه به کمال یا نهایت «استجلاء» نامیده‌اند و نیز ظهورِ حق در وجود انسان کامل محمّدی نهایت استجلاء و شهود حق در هر مظهری از مظاهر نهایت جلاء و به عکس این معنا نیز در کلمات برخی از اهل تحقیق آمده است.

به عبارت دیگر کثرات أعمّ از اسماء و صفات و أعیان و ماهیّات به وجودی واحد جمعیِ احدی عاری از شوائب کافّه تراکیب در مقام ذات غیبی الهی أحدی موجودند و در این مقام کثرت و سوائیّت و دوئیّت اگر چه نسبی باشد ــ وجود و تحقّق ندارد. اگر الله اسم ذات باشد ــ لفظِ ــ اَلصَمَد ــ اشاره است به این مقام و ذات و مرتبه که همهٔ این تعابیر از برای صِرف تفهیم است.

ای خوش آن وقتی که پیش از روز و شب　　فارغ از اندوه و عاری از تعب

متحدّ بودیم با شاهِ وجود　　حکم غیریّت بکلّی محو بود

به مقتضای (کنت کنزاً مخفیاً فأحبَبْت) از موطن وحدت صِرْفه متنزّل بـه کثرت نسبیّه شد و از این حرکت غیبی اسماء و صفات ظاهر شد. منشأ این حرکت غیبی، عشق بـه ذات و اسماء و صفات وحبّ به معروفیّت و ظهور اسماء و صفات است که غایت محبّت و عشق، سببِ تجلّی شد که رقیقهٔ عشقیهٔ الهیّه سبب ظهور او از مقام إجمال به مرتبهٔ تفصیل نسبی گردید و اسماء و صفات ظاهر شد و چون اعیان ثابته صورت و ظهور لاینفکّ اسماءِ الهیّه‌اند از رقیقهٔ عشقیّهٔ أعیان ثابته به ظهور تفصیلی (به تبع اسماءِ و صفات) ظهور نمودند و چون عشق به ذات وحبّ به أسماءِ فعلی و طلب از اعیان ذاتی است و وجود و کمالات

وجود بالذّات مطلوب اعیان است. اثر تجلّی فیض مقدّس که صورت فیض اقدس است، مفاهیم و اعیان و ماهیّات به وجود و ظهور تفصیلی در عرصهٔ عین تحقّق یافتند. بنابراین کمال جلاء عبارت است از تجلّی حقّ به صور اسماء و کمال استجلاء، تجلّی و ظهور حقّ است در مرآت جمیع اشیاء. بنابراین خلق حجاب حقّ و حق باطن خلق است (باطن الخلق ظاهر الحق و هوالظاهر و الباطن و إلیه ترجع الأُمور). نزد اهل حجاب خلق ظاهر و حق باطن و نزد اهل شهود خلق باطن و حق ظاهر است. «تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز.»

قوله: کُنْتُ کنزاً مخفیاً ...» أنبأنا بوجود الغایة الثانی للعالم...

در علم اعلیٰ بیان شده است که غایت وجودی هر معلول بعینها علّت مفیض آن خواهد بود و این همان معنا است که عرفای عظام فرموده‌اند: «النهایات هی الرجوع إلی البدایات» موافقاً لقوله تعالیٰ: «هوالأوّل والآخر و الظاهر و الباطن.».

و چون معرفت عینی غایت وجود خلق است باید عرفان حق اگر چه به وجهی از وجوه باشد ممکن التحقّق باشد و نیز باید برخی از موجودات به حسب نهایات وجود فانی در مرتبهٔ واحدیّت و متحّد با مقام تعیّن اوّل گردند و چون عقول طولیّه توسّط عقل اوّل به نفس وجود عینی حقّ را شهود می‌نمایند و عقل اوّل نیز به اعتبار حدّ وجودی متنزل از مقام احدّیت و واحدیت است ناچار باید بعضی از أفراد انسان به اعتبار نهایت وجودی و قوس صعودی به مقام «فناءِ فی‌الله» و مرتبهٔ «لی مع‌الله» برسند که:

فرشته گر چه دارد قرب درگاه   نگنجد، در مقام «لی مع الله»[۸]

نهایت سیر وجود امکانی در معراج ترکیب و قوس صعودی به بدایت وجود امکانی تحقّق نمی‌یابد که مرتبهٔ بدایت وجود امکانی در قوس نزول تعیّن وجود مطلق به وجود عقل اوّل است و در نهایاتِ وجود، حقیقت انسان کامل از این مرتبه به مقامات و مراتب فوق این مرتبه عروج می‌نماید. و إلیه اشار بقوله تعالی: «دَنی، فتدلّی، فکان قاب قوسین، أوْأدنی»

لذا در مقام فناءِ انسان در حق و رجوع نهایت به بدایت احکام وجود إمکانی از قبیل مرآتیت و آیت بودن و ظلّیت در وجود ذی ظل و صاحب آیت محو می‌شود و عابد از معبود

در این مقام متمیّز نیست
پس عدم گـردم ـ عدم چـون ارغنون گـویدم: إنّـا إلیه راجعـونَ

غایت وجود امکانی فاعل اوست و اگر سیر صعودی حقایق امکانیّه به حقّ اوّل مـنجرّ نشود با آن که فاعل آن‌ها حقّ است ـ لازم آید کـه از بـرای شیء ـ دو صورت تـمامیه و کـمالیه موجود باشد.

امّا کیفیّت تجلّی و ظهور حق به وجهی که مأنوس با أذهان و افکار باشد از این قـرار است که (کُنت) اشارتست به ذاتِ صِرف أحدی که جمیع صفات و أسماء و احکام و آثار در آن به نحو فناءِ کثرت در وحدت یا وجدان وحدت نسبت به کثرت و در بـرداشتن کثرات بـه وجودی صرف و غیر محدود و غیر قابل اشاره و حکایت که از آن بـه «غیب ذات» و «کـنز مخفی» و «احدیّت ذاتیّه» و «عنقاءِ مُغرب» تعبیر کرده‌اند و اطـلاق لفـظ (مـوجود و وجـود) براین مرتبه از باب تفهیم است نه لفـظ حـاکی از مسمّی و مـحکیّ عنه و (أحْبَبْتُ) اشارت است از تجلّی أرفع أعلی و مقدّس از شوایب ترکیب و مرتبهٔ ظهور مفاهیم أسمائیه و صفاتیّهٔ حاکیه از ذات و أحد أحَدی متصّف به جمیع اسماء و صفات و عناویـن حـاکی از کـمالاتِ ذات که به وجهی مغایر و به وجهی عین ذاتند و این (أحْببت) حکایت مـی‌کـند از یک نـوع تنزّل و تحرّک غیبی ملازم با ظهـورِ ذات از بـرای شهـود ذات در کسوت أسماء و صفـات، کثرتی مبرّا از شوایب ترکیب عینی و خارجی و این تحرّک غیبی مـنزّه از قـوهّ و استعـداد ملازم با عنوان صمّدیت، جامعیّت نسبت به جمیع کـمالات و أسماءِ حُسْنیٰ و صفـات علیای ملازم با شهود این کمالات و لوازم أسماء و صفات از اعیان و مفاهیم وجمیع کثرات منطوی در وجود واحد و مشهور از برای ذات (کالشجرة فی‌النواة) و از همین تـجلّی أرفـع أعلی و تنزّل مقدّس و مبّرا از شوایب امکانی و نقایص حدّی (جاءَتِ الکثرة مـاشئت و کـم شئت).
[آقا سیّدجلال‌الدّین آشتیانی، حاشیهٔ اجوبة المسائل صص ۱۴۸ ـ ۱۵۱]

مسأله ۳۷

محیی‌الدین در فصّ موسوی به استناد حدیث «کنت کنزاً مخفیًا فـاحببت ان اعرف فـخلقت الخلق لکی اعرفـ» تجلّی شهودی و سیر نزولی را «حرکت حبّی» نـامیده است. و در مـقام

بیان سبب واقعی بیرون آمدن حضرت موسی از شهر بعد از کشته شدن قبطی در حال ترس و نگرانی چنان که خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید: «فخرج منها خائفاً یترّقب» گوید: وقوع هر نوع حرکتی در عالم (خواه برای اظهار کمال و تنزّل از مقام وحدت در مجالی کثرت و سیر از مطلق در مقیّد انجام یابد و یا سلوک از باطل و جزیی به طرف حق و کلّی جهت ارتقاء شهودی باشد.) سرانجام به خویشتن دوستی منتهی می‌شود. و در دایرهٔ وجود، هیچ حرکتی بدون حبّ ذات و علاقهٔ به خویشتن واقع نخواهد شد. و اهل ظاهر به اسباب ظاهری قناعت نموده، و از دریافت علّت واقعی غافل شدند.

پس به عقیدهٔ محیی الدین، بیرون رفتن حضرت موسی از شهر، گرچه بظاهر به سبب ترس از فرعونیان بود. ولی در واقع ظهور ترس و ترقّب او معلول خویشتن دوستی و حبّ ذات است. چنان که در بیان آثار محبّت جلال‌الدّین محمّد بلخی نیز در کتاب مثنوی (دفتر دوّم ص ۳۳۰ طبع نیکلسون) گوید:

از محبّت تلخ‌ها، شیرین شود	از محبّت مسّها، زرین شود
از محبّت دُردها، صافی شود	از محبّت دردها شافی شود
از محبّت مرده زنده می‌کنند	از محبّت شاه بنده می‌کنند
از محبت دار، تختی می‌شود	وز محبّت بار بختی می‌شود
از محبّت سجن، گلشن می‌شود	بی محبّت موم آهن می‌شود
از محبّت نار نوری می‌شود	وز محبّت دیو حوری می‌شود
از محبّت سنگ روغن می‌شود	بی محبّت روضه گلخن می‌شود
از محبّت حزن شادی می‌شود	وز محبّت غول هادی می‌شود
از محبّت نیش نوشی می‌شود	بی‌محبّت شیر موشی می‌شود
از محبّت سقم صحت می‌شود	وز محبّت قهر رحمت می‌شود
این محبّت هم نتیجهٔ دانش است	کی گزافه بر چنین تختی نشست
دانش ناقص کجا این عشق‌زاد	عشق زاید ناقص امّا بر جماد...

فخرالدین ابراهیم عراقی (متوّفا در ۶۸۸ هـ ق و به قولی ۶۸۶) مانند محیی‌الدین، سبب

وقوع تجلّی وجودی و رفتن از اطلاق به سوی تقیید را خویشتن خواهی و عشق به ذات می‌داند. چنان که در لمعهٔ دوم از کتاب لمعات در بیان سبب تنزّل حق از مرتبهٔ وحدت و ظهورش در مجالی کثرت گوید:

ناگاه عشق بیقرار بهر اظهار کمال پرده از روی کار بگشود و از روی معشوقی خود را برعین عالم جلوه فرمود

پرتو حسن او چو پیدا شد عالم اندر نفس هویدا شد
وام کرد از جمال او نظری حسن رویش بدید و شیدا شد
عاریت بستد از لبش شکری ذوق او چون بیافت گویا شد

(شرح اشعة اللمعات ص ۳۹ ـ ۴۰)

و در لمعهٔ هیجدهم در بیان سبب حرکت عاشق گوید: «عاشق بابود آرمیده بود و هنوز روی معشوق ندیده بود که نغمهٔ قول کن او را از خواب عدم برانگیخت. از آن نغمه او را وجدی حاصل شد و از آن وجد، وجودی یافت. ذوق آن نغمه در سرش افتاد. در حال گفت:

عشق، شوری در نهاد مانهاد وَٱلأُذُنُ یَعْشق قَبْلَ ٱلعَیْنِ أَحْیاناً

عشق، مستولی گشت ظاهر و باطن عاشق را به ترانهٔ «إنَّ المحبَّ لمن یهواه زوار» به رقص و حرکت درآورد تا ابدالا بدین نه آن نغمه منقضی شود و نه آن رقص منقرض. چه مطلوب نامتناهی است. اینجا زمزمهٔ عاشق همه این بود که

«تا چشم بسر گشادم نوررخ تو دیدم تا گوش باز کردم، آواز تو شنیدم

پس عاشق دایم در رقص و حرکت معنوی است و اگر چه «تری الجبال تحسبها جامدة وهی تمّر مرّالسحاب» خود چگونه ساکن تواند بود که در هر ذرّه از ذرات محرّک او است چه هر ذره کلمه‌یی است و هر کلمه را اسمی است و هر اسمی را زبانی است و هر زبانی را قولی و هر قولی را از محبّت سمعی و چون نیک بشنوی، قایل و سامع را یکی یابی که «السّماع طیر یطیر من الحقّ الی الحقّ.» (شرح اشعة اللمعات، لمعهٔ ۱۸ ص ۱۰۲ ـ ۱۰۳)

گر مهر فَأَحْبَبْتُ به ذرات نه ساری است سرگشتگی عالم و آدم زطلب چیست؟
از شوق تو سرگشته شد افلاک و کواکب و اندرطلب آب به هر گوشه که جاری است

از کـعبه تـو را گـر طلبد عابـد و زاهد مـطلوب ز بـتخانه و از دیـر بگو کـیست؟
(شرح گلشن راز لاهیجی ص ۱۲۵)

مسألهٔ ۳۸

لیس فی الامکان أبْدَعُ من هذا العالم

حقّ تعالیٰ، عالی‌ترین و کامل‌ترین مصادیق عدالت حقیقی تکوینی است؛ و هر کـجا در بشر صفت عدل یافته شود، مظهر صفت و پرتو نور عدل الهی است. بـدین جهـت شایسته است متوجّه این نکته بود که به مقتضای عدل و حکمت بالغهٔ خویش این جهان را آفریده، و أعیان ممکنات را بر حسب استعداد و قابلیّت ذاتی، تشریـف وجـود بـخشیده، و هر مـاهیّتی را کسوت صورتی تمام اندام که در خور ذات و ذاتیّات او بوده است، پـوشانیده، و بـا رعایـت استحقاق و شایستگی، عالمی بوجود آورده است که به قول مـحمّد غزالی۴۵۰ ــ ۵۰۵ هـ.ق «لَیْسَ فِي الْإمْکانِ أبْدَعُ مِمّا کانَ.» و به قول محتشم کاشانی صاحـب تـرکیب بـند مـرثیهٔ معروف (متوفّا در ۹۹۶ هـ. ق)

دهنده‌یی که به گُل نکهت و به گِل جان داد به هر که هر چه سزا بـود، حکمتش آن داد

مسألهٔ ۴۰

الأفراد

و إلی هذاالعلم (علم الافراد) کان یشیر علی بن الحسین بن علیّبن ابی‌طالب زین العابدین علیهم الصلوة والسّلام بقوله

یـاربّ جـوهر علم لَوْابـوحُ بـه لقیل لی انـت مـمن یـعبد الوثـنا
ولاستحـلّ رجـال مسلمون دمـی یـرون اقـبح مـا یـأتونه حسنا

به این علم (علم الافراد) اشاره می‌کرده علّی بن حسین بن علّی بن ابی‌طالب، زین العابدین علیهم الصلوة والسّلام با این گفتارش:

چه بسا جوهر علمی که اگر آن را آشکار بسازم، مرا متهّم می‌دارند که از بت پرستانم و مردان مسلمانی، خونم را حلال می‌شمارند و زشت‌ترین چیزی که بجا می‌آورنـد ــ نـیکو

می‌پندارند (فتوحاتِ مکّیه ج ۱ ص ۲۰۰)

خـادم آمـد شیخ را اکـرام کـرد　　　وان طبق بـنهاد پـیش شیخ فـرد

(داستان حلوا فریدن شیخ احمد خضرویه دفتر ۲ ـ بیت ۴۲۹ ص ۲۷۰)

و در دفتر دوّم در داستان «ملامت کردن مردم شخصی را کـه مـادرش را کشت بـه تـهمت» می‌خوانیم:

.... مـانع خـویشند جملهٔ کـافران　　　از شعاع جـوهر پـیغمبران

کـی حجـاب چشمِ آن فَـرْدند خلق　　　چشم خـود را کـور و کـژ کـردند خلق

(دفتر ۲ ـ بیت ۷۹۴ ـ ۷۹۵ ص ۲۹۰)

و در دیوان کبیر می‌خوانیم:

چو به رازهای فردان برسیده‌ام چو مردان　　　چه بدین تـفاخر آرم کـه بـه راز او رسیدم

(ج ۴، ب ۱۶۹۹۷)

در بادیه مردان را کـاریست نـه سردان را　　　کـاین بـادیه فـردان را بـزد و د زاردالی

(ج ۴، ب ۲۷۷۶۵)

و فَرْدان: مردان یگانه در منازل سلوک و مقامات وصول، افراد، سه تنان، کسانی که به تجلّی فردیّت به واسطهٔ حُسن متابعت حضرت رسالت پناه (ص) متحقّق شده‌اند و از غایت کـمال که ایشان راست خارج از دایرهٔ قطب الاقطاب‌اند، گروهی از اولیا کـه بـه مـقام مـعشوقی رسیده و بر قلب حضرت مولای متّقیان علیّ علیه السّلام باشند. و بـر این تـعریف عدّهٔ آن‌ها نامحصور است. کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیـل: افـراد، قـطب، شرح گـلشن راز، طبع طهران، ص ۲۸۲.

(دیوان کبیر، ج ۷ ص ۵۵۳ ـ مرحوم فروزانفر)

مسألهٔ ۴۰

شیخ ابو محمّد عبدالقادر بن ابوصالح گـیلانی (جیلی و جیلانـی) از سادات رفـیع مـرتبهٔ حَسَنی و از أقطاب و مشایخ نامدار صوفیّه در قرن ششم هجری بـود کـه نَسَبش بـه عبدالله محض ابن حسن مثنّی ابن امام حسن بن علّی بن ابی طالب علیه السّلام مـی‌پیوست. جمع

کثیری از اقطاب و مشایخ قرن ششم و هفتم هجری از قبیل شیخ محمّد اوانسی و شیخ شهاب‌الدّین عمر سهروردی و شیخ ابوالمسعود بغدادی از تربیت یافتگان او بودند. و سلسلهٔ معرف «قادریّه» که از سلاسل مشهور صوفیه می‌باشد ـ بدو منسوبست. ولادتش در سال ۴۷۰ و به قولی ۴۷۱ و وفاتش به سال ۵۶۱ واقع شد. برخی به اشتباه تصوّر کرده‌اند که [جیلی] منسوب است به جیل از قرای بغداد. یافعی در مرآت الجنان، ترجمهٔ حالی مفصّل و مشروح از او نوشته است [مرحوم همایی، ذیل مصباح الهدایة، ص ۲۵۲] (ج ۳ ص ۳۴۷ ـ ۳۶۶)

مسألهٔ ۴۲

از مواردی که معرکهٔ آراءِ متکلّمان اسلامی است ـ مسألهٔ توقیفی بودن أسماءِ است. هرچند در اطلاق اسماءِ و صفات بر باری‌تعالیٰ بدانگاه که جواز شرعی باشد ـ خلافی نیست و هرگاه که منعی شرعی در کار باشد ـ روا نیست. امّا در موردی که جواز و یا منع شرعی نبوده و باری‌تعالیٰ هم بدان اسم و صفت، موصوف و لایق باشد ـ در میان متکلّمان اسلامی، اختلاف است.

اشاعره اطلاق این اسما را روا ندانسته‌اند امّا معتزله روا می‌دانند. محقّقان صوفیّه به عدمِ جواز قائل و اسماءالله را توقیفی می‌دانند. و ابن‌عربی در موارد کثیری به توقیفی بودن اسماءالله ـ تصریح و حتّیٰ قایل به إجماع گردیده است (یواقیت و الجواهر، عبدالوهّاب شعرانی ج ۱ ص ۸۲ ـ چاپ مصر ۱۳۷۸ هـ.ق) هرچند خداوند در آیاتی از قرآن کریم ـ برخی از امور را به خود نسبت داده است و ما این آیات را بر سبیل حکایت، تلاوت می‌کنیم. امّا روا نیست خداوند متعال را به شییءٔ بنامیم مگر آنچه او با زبان فرستادگانش خود را به آن نامیده است. از این رو ما به اطلاق خود او بر خودش بسنده کرده، از اطلاق جز آن خودداری می‌ورزیم. به این ترتیب روا نیست که او را «مخترع» نامیده، بگوییم عالم را اختراع کرده است زیرا در عالم شهادت پیش از ظهور و بروزِ آن، کلُ عالم ـ در علم او ثابت بوده است و إطلاق اختراع دربارهٔ چیزی که ثبوتِ علمی آن محقّق بوده است ـ

درست نیست بل که إطلاق «إبراز» (همان مـأخذ) صحیح است و حـاصل کـلام آن کـه اسماءالله توقیفی و محدود و محصور به هزار و یک و یا نـودودو اسم است (فـتوحات ج ۱ ص ۴۳۱) علاوه بر آن که این حصر و تحدید نیز دربـارهٔ کـلیّاتِ اسماء جـایز است و نـه جزییات آن‌ها زیرا جزییات از حدّ و حصر و احصاء خارج است.

به هر حال اسماءالله نزد اشاعره بر خلاف معتزله توقیفی است. بدین معنی که جـایز نیست خداوند را به اسماء و صفاتی بنامند یـا بـخوانند کـه در شرع وارد نشده است. امـام محمّد غزّالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵) در این باره قائل به تفصیل است. و گوید اسماءِ ذات تـوقیفی است و أسماءِ صفات قیاسی. (شرح مواقف، مقصد ثالث ج ۸ ص ۲۱۰) و شرح مقاصد (ج ۲ ص ۱۷۱). ابوالفتوح رازی در تفسیر آیهٔ «ولله الاسماءُ الحُسنی فادعوه بـها وذَروالَّذیـن یُلحِدونَ فی أسْمائه» گوید آیه، دلیل است بر آن که خدای تعالیٰ را جز به نامی نشاید خـواند که سمعی وارد باشد مقطوع به آیتی و خبری معلوم.

شیعهٔ امامیّه بیش‌تر بر همین عقیده‌اند که ابوالفتوح می‌گوید. و ظـاهر ایـن است کـه اگر مقصود تسمیهٔ خاصّ به عنوان وضع و جعل مخصوص باشد، جایز نیست امّـا اگـر بـه عنوان وصف در مورد دعا و ذکر و تحمید و تنزیه و تجلیل و امثال آن یا ترجمهٔ لفظی به لفظ مرادف از قبیل اختلاف زبان‌ها باشد. چنان که در فارسی خدا و در ترکی تنگری گـویند ـ جایز است به این شرط که خدا را به او صافی بخوانند که بدان‌ها مـوصوفست و تـعبیر بـه وصف، موهم امری باطل و محال و مخالف منع صریح شرعی نباشد.

(مرحوم جلال‌الدّین همایی ـ ذیل / ص ۲۴ مصباح‌الهدایة عزّالدین محمود کاشانی)

مسألهٔ ۴۳:

۱ ـ اتحاد، فرع دوئیّت است و غیرممکن است دو ذات متّحد به این معنی شونـد کـه وحدت یابند بل که با یکدیگر آمیخته می‌شوند بـه عبارت دیگر عارف بـا مـعروف مـتّحد می‌گردند ولی یکی نمی‌شوند و در بیان همین موضوع است قول شاعر:

یکی را گـر بـه صد ره بـرشماری   یکی باشد، عددها بـی‌شمار است.

و به قول حکما صدور دو معلول از علّتِ واحده، امتناع وقوعی دارد و الواحِدُ لایَصْدُر منه إلاّ الواحد.

۲ ــ فناءِ فی‌الله در نزد عرفا به همین معنی است که اوصاف بشری ــ در جنب صفات الهی فانی گردد و از برای او از لحاظ بشری حکمی نباشد. پس فناءِ فی‌الله عبارت از زوال اوصاف بشری است در جنب اوصاف الهی.

مسألهٔ ۴۳

بسیاری از حکما و عرفا و متکلّمان اسلامی، بیش‌تر اصول فلسفهٔ مشّایی را سست و غالب عقاید فقهای ظاهری را نادرست دانسته، در تألیفات خویش به ردّ و ابطال آن‌ها پرداخته‌اند. از جملهٔ اکابر آن‌ها غزّالی (۵۰۵ ــ ۴۵۰ ه.ق) بود که بر این باور بود که عقل را با شرع و دین را با فلسفه، موافقت توان داد. امّا نه آن علوم عقلیّهٔ سست بنیادی که در دست فلاسفه است و نه آن علوم شرعی خشک که علمای ظاهری دارند. خود در فلسفه و دین عقاید تازه داشت. ظواهر عبارات آیات و اخبار و کلمات صوفیّه را گاه چنان تأویل می‌کرد که با آراءِ جمهور بکلّی مخالف بود. و از این رهگذر درِ تهمتِ کفر و بددینی را بر خویشتن می‌گشود. بعض کلمات «منصور حلاّج» و «بایزید بسطامی» و امثال آن‌ها و همان سخنان را که دستاویز تکفیر و لعن و قتل آن‌ها شده بود ــ تفسیر و تأویل کرده ــ می‌گفت: «شاید مرد عارف در حالت استغراق و فناءِ فی‌الله بگوید: «سبحانی ما اعظم شأنی» و «ما فی‌الجبة الاّ الله.» و این اتّحاد چنانست که عاشق در جذبهٔ عشق بگوید:

أنا مَنْ أهْویٰ ومَنْ أهْویٰ أنا   نحنُ رَوحْان حَلَلْنا بدنا[1]

چه بسا که شخص در آیینه می‌نگرد و نه آیینه را که تنها صورت را می‌بیند چنان که رنگ شیشه را با شراب یکی می‌انگارد و می‌گوید:

رقّ‌الزجاج ورقّت الخمر   وتشابها فتشاکل الامر

فکانّما خمرٌ ولا قدح   وکأنّما قدح ولا خمر

این احوال نسبت به دارندهٔ حال به زبان مجاز، اتّحاد است و به زبان حقیقت توحید.

و بالاتر از این نیز حقایقی است که رسیدنی است و نه گفتنی.»

(غزّالی‌نامه ــ مرحوم همایی ص ۳۹۳)

اتحادالروح بخالقه هنا اتحاد مجازی کاتحاد قطرة الماءِ بالمحیط الّتی تبخرت عنه والروح امر غیبی والالوهیة کذلک بل هی اعمق الغیبیّات. فالاتحاد الملحوظ لحواسنا وعقولنا هو اتّحاد شیءٍ محس بشیءٍ آخر محس او حلول جرم فی جرم وهذا علی الروح وعلی‌الله محال لانّه اتّصل وانفصل واتّحدوا فترق کلّها الفاظ الملحوظ فیها ما یحس ویلمس (جمهرة الاولیاء ــ السید محمود ابوالفیض المنوفی الحسینی ج ۱ حاشیهٔ ص ۲۷۵).

مطلبی که شایان ذکر است این که هرچند عقیدهٔ به حلول و اتحاد از وحدت وجود زاییده شده است که

محبوب کرد خلعت خود در بر حبیب غافل مشو که نیست جز این وحدت وجود

(از غزل مقدمهٔ تحفهٔ عباسی شیخ محمّد علی مؤذّن خراسانی)

و هر دو فرع آن اصل می‌باشند و در میانهٔ مسلمین هم کسانی بوده‌اند که یا حلولی یا اتّحادی بوده‌اند امّا محقّقین صوفیّه هرگز دارای چنین اعتقادی نبوده‌اند و مسلّماً نسبت این گونه اعتقادات سوء به این طایفه یا تهمت است یا ناشی از بی‌اطّلاعی از عقاید آنان است.

و شیخ شبستری در گلشن راز صریحاً حلول و اتّحاد را ردّ کرده، می‌گوید:

حلول و اتحاد اینجا محالست که در وحدت دوی عین ضلال است

زدوراندیشی عقل فضولی یکی شد فلسفی دیگر حلولی

شارح لاهیجی هم در شرح بیت اخیر آورده است: موجب این اعتقادات توهّم غیریت وجود واجب و ممکن است و بعضی از صوفیه نادان را حلولی می‌نامند (شرح گلشن راز ص ۷۵ و مقدّمهٔ آن از آقای کیوانِ سمیعی ص ۳۸).

1 – I am he whom I love, and he whom I love is I,
We are two spirits dwelling in one body.
If thou seest me, thou seest Him,
And if thou seest Him, thou seest us both.
Alfred Guillaume, Islam, P. 146. CHAPTER EIGHT, Mysticism.

مسألهٔ چهل و سوّم

عن جابربن عبدالله قال استاذنت علی النبیّ صلّی الله علیه وسلّم فقال من هذا؟ فقلت أنا. فقال النبیّ صلّی الله علیه وسلم أنا، أنَا... کانّه کره ذلک. صحیح مسلم ۱۸۰/۶

آنچه در تربیت صوفیه است ـ آنست که دوست باید مراد دوست را بر مراد خویش مقدّم بدارد. این تفانی تا حدّی است که در قصّه‌های صوفیّه، دوست در دوست مستهلک می‌شود و جایی برای من و تو باقی نمی‌ماند. در یک حکایت مثنوی:

آن یکی آمد در یاری بزد وقتی یار گفتمش کیستی ای معتمد؟

در جواب وی فقط گفت: من و یار از او رنجید و در به روی وی بسته ماند. تا وقتی بعد از یک چند دریافت که جوابش درست نبوده است و نمی‌بایست «من» گفته باشد. و این بار که در زد. وقتی پرسیده شد کیست؟ گفت: تو (مثنوی ۱۸۸/۱) و این قصه ظاهراً دست کاری شاعرانه‌یی باشد که خیال آفرینشگر مولوی کرده است در حدیث فوق که به موجب آن جابربن عبدالله انصاری به در خانهٔ پیغمبر رفت و اذن دخول خواست. پیغمبر پرسید: کیست؟ گفت: من. پیغمبر جواب او را تکرار کرد: من، من. گویی از این طرز جواب کراهت داشت. حکایت مثنوی کلام جنید را به خاطر می‌آورد که گفت: «محبّت درست نشود مگر میان دو تن که یکی دیگری را گوید که: ای من.» (تذکرةالاولیاءِ ۴۴۳/۲ چاپ دکتر استعلامی) و مقایسه شود با این بیت از دیوان شمس:

بی‌من و تو هر دو توی هر دو من جانِ منی آن منی یا منی

(کلیات شمس، طبع فروزانفر جزو هفتم / ۵۲)

دکتر زرین‌کوب (نه شرقی، نه غربی، انسانی ص ۲۳۶)

مسألهٔ ۴۴

شایان توجّه است که ابن‌عربی به منظور اثبات و تأیید جمع میان تشبیه و تنزیه نیز مانند سایر موارد بیان عقاید و افکار خویش به کلام الهی استشهاد نموده است و در کتاب

فصوص نیز در تأیید مدلول مسألهٔ چهل و چهارم ــ آورده است:

خداوند متعال در آیهٔ «لیس کمثله شیء وهوالسمیع البصیر.» میان تنزیه و تشبیه جمع فرموده است. زیرا اگر کاف در «کمثله» زاید باشد، معنای جزءِ اوّل آیه این است که خداوند را مثلی نیست و این، صراحت در تنزیه دارد امّا جزءِ دوم آیه یعنی «وهو السمیع البصیر.» حکایت از تشبیه می‌نماید. زیرا سمع و بَصَر را، که از اوصاف خلق است، برای او ثابت می‌کند و اگر کاف «کمثله» زاید گرفته نشود، در این صورت، معنی جزءِ اوّل، این می‌شود که «مِثْل خداوند ــ مِثْل ندارد و این در واقع اثبات مِثْل برای خدا است و نفی مِثْلْ است از برای مثلِ او. بنابراین جزءِ اوّل آیه دلالت بر تشبیه می‌دارد که برای او اثبات مثل می‌نماید ولی جزءِ دوّم یعنی «وهو السمیع البصیر.» تنزیه را می‌رساند که دلالت می‌کند که تنها خداوند است که در صورتِ هر شنونده‌یی می‌شنود و در صورت هر بیننده‌یی می‌بیند. چرا که تقدیم ضمیر و تعریف خبر با الف و لام مفید حصر است و آیه جامع تنزیه و تشبیه هر دو است. (شرح فصوص کاشانی / ۴۹ ــ شرح فصوص قیصری، فص نوحی و شرح فصوص عفیفی / ۳۹) (محیی‌الدین بن عربی ص ۲۹۹)

مسألهٔ ۴۹

محیی‌الدّین، در مسألهٔ علم خداوند و صفات متعلّق به او با معتزلیان ــ موافقت ندارد علم واجب‌الوجود، علّت وجود حوادث است برای این که صفات واجب عین ذات او است و ذات او علّت موجوداتست، پس موجودات همه معلول علم و قدرت واجب‌الوجودند و انفکاک معلول از علّت محال است.

یکی از دلایل احاطهٔ علمی باری‌تعالیٰ به همهٔ موجودات این است که علم حضوری به ذات خود دارد که علة‌العلل هر حادثی است و علم به علّت، مستلزم علم به معلول نیز هست.

به عبارت دیگر ــ علم ازلی الهی، به وجه علم کلّیِ إجمالی یعنی به صورت وحدت ذاتی نورانی، بر همهٔ حوادث و علل و معلولات إحاطه دارد. امّا در مقام تفصیل، هیچ حادثی

بدون سابقهٔ علّت، وجود نمی‌گیرد، بل‌که حادثات زمانی عموماً مسبوق به یک سلسله علل و اسباب و معدّات طولی (سلسلهٔ طولی در مقابل عَرَضی، اصطلاح فلاسفه در رشتهٔ علّت و معلول است) مترتّب است که باید یکی بعد از دیگری وجود پیدا کند تا نوبت به حادث اخیر برسد.

فالکل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الرّبانی

دانش‌های نفسانی و علوم و معارف ذهنی که ما داریم همه یک جا به وجود واحد بسیط جمع‌الجمع، یعنی به وجه علم اجمالی کلّی، در نفس مدرکهٔ ما موجود است امّا در مقام افاضهٔ تعلیم به صورت تفصیل و ترتیب از ما صادر می‌گردد.

همچنین ترکیب حروف و کلمات وجودی تکوینی از مبدأ واجب ازلی، در مقام تمثیل شبیه حروف و کلمات ملفوظه است که از نفس انسان صادر می‌شود.

همان طور که کلمات و حروف جمل و عبارات در آیینهٔ نفس به وجود واحد بسیط اجمالی موجود است امّا در تلفّظ چنانست که هر حرفی پس از حرف دیگر و هر کلمتی و عبارتی بعد از کلمه و عبارت دیگر وجود می‌گیرد و تا از گفتن یک کلمه فارغ نشده‌ایم ــ تلفّظ کلمهٔ دیگر محال است، همچنان سلسلهٔ طولی حوادث که حروف و کلماتِ تکوینی حقّند ــ قبل از وجود همه در ذات واجب به صورت علم وحدانی نورانی موجودند امّا در مقام تحقّق عینی خارجی جز به صورت رشتهٔ متّصل علل و معلولات مترتّب واقع نمی‌شوند یعنی تا علل و اسباب سابق وجود نگیرد ــ وجود معلول لاحق محال و ممتنع است.

پس هر حادثی را که امروز دیده می‌شود، مسبوق به یک سلسلهٔ طولانی از حادثات مترتب دیگر است که مقدّماتش از ازل فراهم آمده و بترتیب سبق و لحوق و تقدّم و تأخر علّت و معلول، حلقه‌یی به حلقهٔ دیگر درهم بسته، تا به حادثات کنونی رسیده است. (دو رساله در فلسفهٔ اسلامی ص ۷۷ ــ ۷۳)

و همچنان حادث فعلی، موجب وجود حوادث دیگر می‌گردد و از این تسلسل رشته‌یی بس دراز تشکیل می‌شود که مبدأ و منتهی و آغاز و انجامش به ازلیّت و ابدیّت پیوسته است.

مسألهٔ چهل و نهم

اختیار و قدرت واجب‌الوجود، اختیار و قدرت مطلق و در حقیقت قادر و مختار حقیقی او است کما این که عالم و مرید و بالاخره موجود حقیقی او است (باقی نسب وجود حقّ و کلیّهٔ صفات مبادی افعال اختیاری از علم و قدرت و ارادت و دیگر صفات در ممکنات رقایق و نسب و ظهورات و تجلیّات و صور صفات الهیّه‌اند) و هیچ موجودی غیر حق استقلال در اختیار ندارد و فعل او نیز معلّل به امری خارج از ذات نمی‌باشد لذا در صحیفهٔ الهی وارد شده است: «هو الاوّل والآخر» و از باب آن که مظاهر وجودی و قوای إمکانی نیز از تجلّی اقدس او ظاهر شده‌اند و اصولاً همه چیز از اوست و به او پایدار است. و هیچ چیز از دایرهٔ ملک او خارج نیست وارد شده است «هو الظاهر و الباطن (اصول المعارف، آقای سیّد جلال‌الدین آشتیانی ص ۲۵۴).

و برای رفع شبههٔ کسانی که گمان کرده‌اند دوام فعل با اختیار منافات دارد فرماید: ینفق کیف یشاء. و امام علیه‌السّلام ــ در تفسیر و تأویل آیه گوید: یمحو الله مایشاء ویثبت و عنده امّ الکتاب ــ کنایه از آن که ایجاد عالَم وجود همان تکلّم و کتابت حقّ است به قلم قدرت خود و نگارش کلمات و جودیّه از ام الکتاب مراتب کتب الهیّه و کلمات وجودیّه که مقام علم عنایی باشد چه آن که امّ الکتاب، و علم عنایی تفصیلی حقّ که از آن به مقام و احدیّت و عالم اعیان تعبیر شده است مشتمل است بر جمیع کلمات و رقوم و حروف کتب که مقام احدیت مقام جمع این کتب و مقام خلق بمراتبها، مرتبهٔ تفصیل کتب و کلمات و اصرف وجودی است. و حق با علم و قدرت و اراده و مشیّت سابقه مبدأ ظهور و بروز و تفصیل این کلمات وجودی است که مشتمل است بر محکمات و متشابهات از آیات تکوینی وجود مطابقاً للرقوم التدوینی (ذیل اصول المعارف/ ۲۴۶).

مسألهٔ چهل و نه: ولایعترض علینا بالنوم والغفلة

خواب، یکی از مسائل مهمّی است که حکما و متکلّمین و صوفیّه دربارهٔ حدوث آن عقاید مختلف دارند. به عقیدهٔ حکما، خواب (نوم) حالتی است که عارض جانداران

می‌شود. و بر أثر آن از احساسات و حرکاتِ غیرضروری و غیرارادی بـاز مـی‌مـانند. ولی حواسِّ باطنی به عقیدهٔ اکثر از کار نمی‌افتد. در این حالت نـفس بـه عالم خـود مـتوجّه می‌شود. زیرا نفس به عالم ملکوت، إتّصال مـعنوی دارد. و مـانع او از تـوجّه بـدان عالم، اشتغال وی به تدبیر بدن و مدرکات حسّی است. و در نـوم، ایـن تـعلّق، گسسته مـی‌شود. و چون صور جمیع کائنات از ازل تا به ابد در علم حقّ و عقول و نفوس سماوی موجود است، بعضی از آن، به حکم مقابله در نفس انسانی منطبع می‌گـردد. چنان کـه صور حسّی، در آیـنه نمودار می‌شود. و از نفس ناطقه در حسّ مشترک می‌افتد و قوّت مـتصرّفه از حسّ مشترک می‌گیرد. و آن را تفصیل و ترکیب می‌دهد. و به علاقهٔ مشابهت و به مناسبت سوابـق ذهنی از حرفه و شغل و نیز به حسب کیفیّت مزاج بر آن صورت، لباس‌های مختلف می‌پـوشاند. و از این رو خواب، محتاج به تعبیر است. و خواب دیدن وقتی است که آدمی به بیداری نـزدیک می‌شود. وزان پس به حالت یقظه باز می‌آید. آنگاه برای خواب، درجـاتی است کـه بـرخی حقیقت محض است و حاجت به تعبیر ندارد. و آن رؤیـایی است کـه مـتخیّله در آن تصرّف نکرده باشد. و آنچه متخیّله در آن تصرّف کند ــ محتاج تعبیر است. مگر آن که بی‌انطباع از ملکوت و تنها از انشاء متخیّله باشد که اضغـاث أحـلام است. و آن را گـزارش و تـعبیری نیست. معتزله خواب راا امری موهوم می‌دانند. و می‌گـویند: رؤیـت، شرایـطی دارد کـه در خواب موجود نیست. و بـنابراین، خـواب حقیقتی نـدارد و زادهٔ اوهام است. و از نـوع ادراکات نیست. به عقیدهٔ اشعریّه نیز، رؤیـا حقیقـت ادراک نـیست. ولی ثـبوتی و صحّتی دارد. و سخن آن‌ها در این باره مضطرب و مشوّش است. و ظاهراً به سبب آیات و احـادیثی که دربارهٔ خواب هست، ناچار بوده‌اند که صحّت آن را گردن نهند بـا آن کـه آن را حقیقـت ادراک نشمرده‌اند.

صوفیّه، خواب را از انواع کشف و بر دو نوع شمرده‌اند: رؤیای صالح که از نمایش حقّ است، و صادق که از نمایش روح است، ابوالقاسم قشیری در کیفیّت وقوع رؤیا بـحثی می‌کند که قابل توجّه است. و در آن نوعی از تجزیه و تحلیل عوامل روحی و حسّی مشهـود است. این نظریّات عموماً بر آن مبتنی است کـه انسان مـرکّب از روح و بـدن است. و روح

می‌تواند به عالم غیب اتّصال یابد و بر گذشته و حال و آینده، إشراف حاصل کند. هر چند که توجّه روح به گذشته، به عقیدهٔ متقدّمان بندرت صورت می‌گیرد.

ابن سینا که بحث بسیار مفصّل و بالنسبه دقیقی در مسألهٔ رؤیا کرده است، خواب را، گاه به مشارکت بدن و متخیّله و ترکیبی از محرّکات حسّی خارجی و اعمال متخیّله نیز شمرده است.

از نظر جلال‌الدّین محمّد بلخی، خواب نوعی از آزادی روح است از قیود خارجی، خواه دینی و خواه از طریق آداب اجتماعی که آن آزادی برای انسان در بیداری دست نمی‌دهد. و انسان به واسطهٔ ترس از عقوبت یا بدنامی و هتک حیثیّت، نمی‌تواند مطابق میل و رغبت خود عمل کند. ولی خواب عالمی است که بشر در آن نه حاکم است و نه محکوم، جهانی است که روح مطابق آرزوی خود می‌سازد. و بی‌ریا و نفاق و ترس و شرم دست به کار می‌شود و به هوای دل خود زیست می‌کند.

در نتیجه می‌توان گفت که خواب، زادهٔ ایجاد و بکار بستن میل و رغبتی است که در بیداری حاصل نمی‌شود. و آدمی جز در خواب کم‌تر بدان می‌رسد. (دربارهٔ خواب، به مآخذ ذیل: طبیعیّات شفا، چاپ ایران، ص ۳۳۹ ـ ۳۳۴، رسالهٔ قشیریّه، چاپ مصر، ص ۱۸۰ ـ ۱۷۵ ـ تفسیر امام فخررازی، طبع آستانه، ج ۷، ص ۲۶۶، مرصاد العباد، طبع شمس العرفا، ص ۱۶۰، کشّاف اصطلاحات الفنون در ذیل: نوم، رؤیا، مثنوی دفتر ابیت ۲۰۸۹ به بعد و دفتر ۶ بیت ۲۳۸۴ به بعد می‌توان رجوع کرد.) (فروزان‌فر، شرح مثنوی ۱۷۹/۱ به بعد).

ابوالبرکات بغدادی (متوفّیٰ ۵۴۷ هـ) در کتاب المعتبر (ج ۲ ص ۴۲۳ ـ ۴۱۷ چاپ هندوستان) تحقیقی عمیق دربارهٔ خواب و رؤیا و أحلام دارد. و پس از ذکر مقدّماتی چند، نتیجه می‌گیرد که هر یک از نفوس بشری را در عالم علوی روحانی ذاتی است روحانی که نفس انسان در تحت تربیت و تأثیر او واقع است و آن ذات روحانی از هر کسی به نفس مهربان‌تر و شفیق‌تر است و او را به طرف خیر و ثواب هدایت و از شرور و آفات حراست و در جلب خیرات و دفع مضرّات حمایت می‌کند. بدون این که نفس انسان بدان متوجّه باشد.

شیخ اشراق در تلویحات و حکمة الاشراق نیز فصلی راجع به منامات و مکاشفات دارد و خلاصهٔ مطالب او آنچه را است که ذکر گردید.

در کتاب امالی صدوق (مجلس ۲۹) چند حدیث دربارهٔ خواب دارد که در معنی مطابق عقاید حکمای قدیم است. امّا عبارات حدیث درست مثل خواب‌ها که محتاج تعبیر باشد ــ ادا شده ــ یعنی صاحب حدیث برای فهم مستمع معانی عالیه را در کسوت عبارات عامیانه بیان کرده است که در خور فهم عوام باشد امّا شخص عالم می‌داند که در پردهٔ این عبارات چه معانی عالی نهفته است. بالجمله روح مجرّد در خواب حقایقی می‌بیند که گاهی عیناً واقع می‌شود. و این معنی را به هیچ وجه انکار نتوان کرد. و گاهی به تصرّف قوّهٔ متخیّلهٔ صوری گوناگون مناسب با روح و مزاج و شخصیّت بیننده به خود می‌گیرد. و معبّر و خوابگزار رابطهٔ میان صور جسمانی و مشهودات روحانی را کشف می‌کند.

نگر خواب را بیهده نسنگری یکی بهره دانش زپیغمبری

فردوسی

امّا أضغاث و أحلام غالب از آثار و احوال مزاجی است. کشف و شهودها نیز عیناً مانند خواب که گاهی عیناً واقع می‌شود و گاهی محتاج به تأویل و گاهی بر سبیل أضغاث أحلام است.

این بود شمّه‌ای از عقاید حکمای قدیم دربارهٔ رؤیای صادقه و کشف و شهود و الهام و وحی.

[مرحوم همایی ــ مقدمهٔ مصباح الهدایه/ ۹۴ ــ ۹۵]

در کتاب «پند پیران» [باب نوزدهم خوابها که دیده‌اند بزرگان از پس مرگ، صص ۱۸۳ ــ ۱۸۸] در این باره خواندنی است. نیز رجوع شود به «أبوسعیدنامه» تألیف راقم سطور ص ۲۵ و ۲۶ ــ از انتشارت دانشگاه تهران.

مسألة ۵۰

... فَيَجِدُ اللَّذَّةَ فِي الْعَذَابِ وَالْأَلَمِ...

آری عارفان کامل، از مراحل صبر و تسلیم و شکر گذشته‌اند و به سرمنزل رضا رسیده‌اند و «پسندند آنچه را جانان پسندد.» سبکی در «معید النعم و مبید النقم» دربارهٔ صبر «عروة بن الزبیر ــ که آیتی از صبر و تسلیم بود ــ می‌نویسد:

«مرضی عارض پای عروه شده بود که اطباء همه بریدن آن را لازم دانستند. ادوات جرّاحی را که ارّه‌یی بیش نبود، حاضر کردند. فقالوا له اشرب مرقّداً: به او گفتند داروی بیهوشی بیاشام، ولی او از آشامیدن إبا کرد و در جواب گفت: ما أُحبّ أن أغفل عن ذکر الله.

یک چشم زدن غافل از آن ماه نباشم شاید که نگاهی کند آگاه نباشم

فَأُحْمِی لَهُ المِنْشار وقطعت رِجْله ولم یَتَوجَّعْ، ارّه را در آتش نهادند تا سرخ و برافروخته شد و با آن ارّهٔ آتشین، پای آن مرد صابر شکیبا را قطع کردند. و وی حتّی ناله‌یی نکرد. بل که گفت:

«اللّهمّ ان ابتلیت فی عضو فقد عوفیت فی اعضاء، الحمدلله عَلیٰ کلّ حال.»

گویی نشاط اصفهانی (۱۲۴۴ ــ ۱۱۷۵ هـ ق) شاعر عهدِ قاجارها از زبان او سروده است:

گر آزرده ور مبتلا می‌پسندند چه خوش تر از آن کاو به ما می‌پسندند
گهی دشمنان را عطا می‌فرستند گهی دوستان را بلا می‌پسندند
چرا دست یازم چرا پای کوبم مرا خواجه بی‌دست و پا می‌پسندند...

(گنجینهٔ نشاط ص ۹۷ ـ ۹۸)

و جلال‌الدّین محمّد بلخی در کتاب مثنوی فرماید:

آتش ابراهیم را نبود زیان هر که نمرودیست گو می ترس از آن

(مثنوی دفتر ۲ بیت ۳۳۱۰ ص ۴۳۳ طبع نیکلسون)

و در آغاز دفتر سوم گوید:

گردد آتش بر تو هم بَرْد و سلام ای عناصر مر مزاجت را غلام

(مثنوی دفتر ۳ بیت ۱۰ ص طبع نیکلسون)

مسأله ۵۲

«علم الیقین» و «حق الیقین»

علم الیقین تصوّر امری است به طوری که هست از راه دلیل مثل علم به وجـود آتش و دانستن این که آتش می‌سوزاند یا علم هر انسان عاقلی به ایـن کـه مـی‌مـیرد. عین‌الیقین محصول مشاهده و کشف است و یک نوع احساس درونی توأم با یقین است که ارتباطی با دلیل و برهان و علم رسمی ندارد. این علم اکتسابی نیست بل که موهبت الهی است و همان است که گفته‌اند: «العلم نوریقذفه الله فی قلب من یشاء» و اگر فضل و رحمت الهی نـباشد، علم اکتسابی رسمی حاصلی نخواهد بخشید. به قول شیخ محمود شبستری در گلشن راز:

«هر آن کس را کـه ایـزد راه نـنمود ز استعمال مـنطق هیچ نگشود

حاصل آن که چنان که جرجانی در تـعریفات گـفته: «علم الیقین مـا اعطاه الدلیل بـتصور الامور علی ماهو علیه» و «عین الیقین ما اعطته المشاهدة والکشف» برای مثال دیدن آتش و احساس نور و حرارت آن و گرم شدن به آن از دایرهٔ علم اکتسابی خـارج است و شهـوداً و حالاً علم است.

امّا حقّ الیقین به اصطلاح صوفیه عبارت است از بی‌خودي و فـناي بـنده در حـق و بقای او به حق و مقام خواص و واصلان است.

هجویری می‌گوید: «علم الیقین درجـهٔ علما است بـه حکمِ استقـامتِشان بـر احکام امور و عین الیقین، مقام عارفان به حکم استعـدادشان مـرمرگ را و حـــق الیقین فـــناگاه دوستان به حکم إعراضشان از کل موجودات پس علم الیقین به مـجاهدت و عین‌الیقین بـه مؤانست و حقّ الیقین بـه مشاهدت بـود و ایـن یکی علم است و دیگری خـــاص و سدیگر خاص الخاص. «کشف المحجوب طبع ژوکفسکی/ ۴۹۸».

تعریف دیگری که جرجانی در تعریفات می‌کند، این است: «وقـیل علم الیقین ظـاهر الشریعة و عین الیقین الاخلاص فیها و حق الیقین المشاهدة فیها.»

شبلی گفته: «علم الیقین آن است که به ما رسید بر زبان پیغمبران علیهم السّلام و عین-

الیقین آن است که خدا به ما رسانید از نور هدایت به اسرار قلوب بی‌واسطه و حقّ‌الیقین آن است که بدان راه نیست.» [تذکرة الاولیا/ ۱۷۷/۲ چاپ لیدن]

محمدبن فضل بلخی از صوفیان بزرگ قرن سوم و اوایل قرن چهارم (به گفتهٔ جامی در نفحات الانس، وفاتش در سال ۳۱۹ در سمرقند واقع شده است) تأثیر مراتب یقین را در یک دیگر و اهمیّت هر یک را با بیان خوشی ادا کرده که شیخ عطّار در تذکرة الاولیاء در ضمن حالات او مذکور داشته است و بعینه در این جا نقل می‌شود:

«از او سؤال کردند که سلامت صدور به چه حاصل آید؟ گفت به ایستادن به حقّ الیقین و آن حیاتی بود تا بعد از آن علم الیقین دهند تا به علم الیقین مطالعهٔ عین الیقین کند تا این جا سلامت یابد و تا نخست عین الیقین نبود، علم الیقین نبود که کسی را که کعبه ندید هرگز او را علم الیقین به کعبه نبود پس معلوم شد که علم‌الیقین بعد از عین الیقین تواند بود که آن علمی که بیش از عین الیقین بود، آن به همّت بود و اجتهاد از این جای بود که گاه صواب افتد و گاه خطا چون علم الیقین پیدا آمد به علم الیقین، مطالعه اسرار و حقایق عین الیقین تواند کرد مثالش چنان بود که کس در چاهی افتاده باشد و بزرگ شده ناگاه او را از چاه برآرند در آفتاب متحیّر گردد و مدّتی بر آن ثبات کند تا به آفتاب دیدن خوی کند تا چنان که به آفتاب علمش حاصل شود که بدان علم مطالعهٔ اسرار آفتاب تواند کرد.»

[ذیل تاریخ تصوف دراسلام ۱۸۱/۲ و ۲۸۲]

حقیقت یقین علمی است که آلایش شک نپذیرد و رنگ ریب و شبهه نگیرد. لذا یقین در مورد خلق اخّص از علم است. یقین راهی صاف و طریقی استوار است که مطابق حال هر سالکی (در ابتدا و توسّط و انتها) منزلی ارزنده و مرکزی زیبنده دارد. یقین دارای سه مرحله است:

اول: علم الیقین و آن این است که سالک، معارف الهی و احکام شرعی را که به توسّط رسول اکرم (ص) تبلیغ شده و به مباشرت ائمهٔ اثنیٰ عشر علیهم السّلام تشریع و توضیح گشته، به صدق دل بپذیرد.

دوم: عین الیقین و آن، این است که سالک چون از مرحلهٔ اول ارتقاء یابد و به کشف و درک سرافراز شود از نقل و استدلال بی‌نیاز گردد. و چون بمعاینه دست یابد از خبر مستغنی شود و آنگاه که شهود معلوم، روزی شود حجاب علم را پاره کند. زیرا علم به شئ: عبارت از این است که چون آن شيءٔ از نظر عالم غایب باشد، صورتی مطابق آن شيءٔ غایب در مدرک وی حاصل آید.

سوم حق الیقین و آن اینست که رسم هستی سالک که همچون شب تیره، تاریک است در برابر درخشش نور صبح حقیقت(که جمال آن حضرت است) تاب نیارد و فانی شود. و بیکلی از رسم وجود موهوم خود بگذرد.

در مثال، این سه مرحله یقین بسان خرمنی از آتش بود که چون انسان عالم به وجود آن شود و به علم خویش مؤمن گردد، نسبت به آن آتش علم الیقین یابد و هرگاه آن ببیند، در موقف عین الیقین باشد و هنگامی که خود را مردانه در خرمن آتش فروزان اندازد، پاک بسوزد و به هستی آتش، هست گردد. و جزوی از آن آتش شود. نسبت به آتش مزبور در مرحلهٔ حق الیقین باشد.

قشیری گوید: فعلم الیقین علی موجب اطلاعهم ما کان بشرط البرهان و عین الیقین ما کان بحکم البیان و حق الیقین ما کان بنعت العیان فعلم الیقین لارباب العقول و عین الیقین لاصحاب العلوم و حق الیقین لاصحاب المعارف. برخی از مشایخ برین جمله، مرحلهٔ «بردیقین» را نیز افزوده‌اند که سالک در عین حق الیقین و در عین آتش قرب، جانش از زلال آرامش در گرما گرم وصال خنک گردد....

[با اختصار از اصول تصوف ۶۷۲ و ۶۷۳]

در ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه می‌خوانیم (باب سوم، در شرح الفاظ): علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین عبارت‌هایی است از علم‌های آشکارا، یقین علمی بود که خداوند او را شکّ نیفتد در آن بر عرف و عادت و یقین‌اند روصف حقّ سبحانه و تعالی اطلاق نکنند زانک توقیف نیامده است، علم‌یقین بیقین بود. و همچنین عین الیقین نفس یقین بود و حقّ‌الیقین نفس الیقین باشد. علم‌الیقین، برموجب اصطلاح ایشانست آنچه به شرط برهان بود و

عین‌الیقین به حکم بیان بود و حق‌الیقین بر نعت عیان بود. علم‌الیقین ارباب عقول را بود و عین‌الیقین اصحاب علوم را بود و حق الیقین خداوند ان معرفت را بود و سخن را اندرو باز پژوهیدن محالست و براین قدر اختصار کردیم. (ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه ۱۳۰)

در کتاب یواقیت العلوم و دراری النّجوم در پاسخ به پرسش فرق چیست میان علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین؟ آورده است:

جواب: دل طالبان را منازل است. چون از راه بیان و دلیل علومی را به عقل دریابند آن منزل را علم الیقین گویند. و چون کمال صفات آن معلوم به دیدهٔ بصیرت مطالعه کنند آن را عین الیقین گویند. چون آن علم مرکوز صفت دل گردد و نقش نگین او سود، آن را حق الیقین گویند. ولایت علم الیقین فراخ‌تر است، و سراپردهٔ عین الیقین در درون ولایت علم الیقین است. و منزلگاه حق الیقین، خاص الخاص است. عین الیقین حلیهٔ دل است و علم الیقین حالت دلست. و حق الیقین نهایت دل است و «انّه الحقّ الیقین فسبّح باسم ربّک العظیم».

برای اطّلاع از تفصیل به «شرح بر مقاماتِ اربعین» یا «مبانی سیر وسلوک عرفانی» تألیف راقم سطور مراجعه شود. صص ۱۴۱ ــ از انتشارات دانشگاه تهران

مسألهٔ ۵۳

لاتُدْرِکُهُ ألاَبْصارُ و هُوَ یُدْرِکُ ألاَبْصارَ (الانعام، آیهٔ ۱۰۳) که شیعه و معتزله آن را دلیل می‌گیرند براین که خدا رؤیت نمی‌شود نه در دنیا و نه در آخرت، واشعریان بدین آیه استدلال می‌کنند که مؤمنان خدا را در قیامت خواهند دید. (تفسیر ابوالفتوح، طبع طهران، ج ۲ ص ۲۱۹، تفسیر امام فخررازی، طبع آستانه، ج ۴، ص ۱۷۵ ــ ۱۶۸ ــ مجمع البیان، طبع طهران، ج ۱، ص ۳۶۶، بیان السعادة، طبع ایران، ج ۱، ص ۲۶۹ و جلال الدّین محمّد بلخی در مثنوی (دفتر ۱۱۳۵/۱) گفته است:

لاجرم أبصارُنا لاتُدرِکُه وهُوَ یُدْرِکُ بین تو از موسی و کُهْ

مسألهٔ رؤیت ـــ از جملهٔ مسایل کلامی و میدان مشاجرهٔ اشعری‌ها و معتزلی‌ها بوده است که در آن ناخت و تازها کرده و سخنان واهی در این باره فراوان گفته‌اند.

ریشه و اساس این اختلاف هم مانند غالب اختلافات دیگر ـ آنست که بعض آیات و أخبار مشتمل بر الفاظِ نظر و رؤیت را به اختلاف دیده و مطابق فهم و ادراک خویش بر ظـواهر چسبیده و خواسته‌اند که به دریافت‌های و هم انگیز خود، لباس فـلسفهٔ عقلی نـیز بپوشانـند. و از ایـن رو عقاید سخیف و سخنان باطل مخالف عقل را ملتزم شده‌اند.

رؤیت یعنی به چشم دیدن خداوند جلّ شأنه به فتوای عقل و منطق صریـح، مـحال و مـمتنع است. خواه آن خدایی که فطرت سلیم بر وجود او گواهی می‌دهد و خـواه آن خـدا کـه مـتکلّمان یاوه‌بافِ اشعری و معتزلی برای خود ساخته و آن را مورد ستایش قرار داده‌اند.

در قرآن مجید که استوارترین پایه‌ها و صحیح‌ترین مأخذ دیـنی مـا است نـیز هیچ کـجا از رؤیت خدا عبارت نشده، بل که همه جا سلب رؤیت کرده [وَلاٰتُدْرِکُهُ الاَبْصٰارُ] فرموده است.

در دعای صباح منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) گوید: «یامَنْ قَـرُبَ مِـنْ خَـواطِرِ الظُّنُونِ وَبَعُدَ عَنْ مُلاٰحَظَةِ الْعُیُونِ».

به بینندگان آفـریننده را نـبینی، مـرنجان دو بـیننده را

آیات قرآن کریم که ظاهر آن، منشأ توهّم اشعریان شده ـــ همه جا با عبارتِ (نظر) است و نه [رؤیت]. و نظر با رؤیت بسیار فرق دارد:

نظر در ترجمهٔ فارسی [نگریستن] و رؤیت به معنی [دیـدن] است. و از ایـن جهـت اربـاب لغت، نظر را به تقلیب حدقه یعنی برگرداندن چشم به سمتِ مرئی، تفسیر می‌کنند نه به معنی دیدن به چشم. و در تازی گویند: [نَظَرْتُ إِلَى الْهِلاٰلِ فَلَمْ أَرَه] = (نگریستم به ماه و او را ندیدم) ـــ و رؤیـت را غایت نظر قرار دهند. و گویند: [مازِلْتُ أَنْظُرُهُ حَتّىٰ رَأَيْتُهُ] = (همی نگریدم تا آنگاه که بدیدم)

همچنین نظر را سبب رؤیت قرار دهند. مانند: [لَوْلاٰ أَنَّنِي كُنْتُ نَظَرُ إِلَيْهِ لَمارَأَيْتُهُ] = (اگر نـه آن بودی که می‌نگریدم، ندیدمی او را) و أمثال ایـن گـونه استعمالات در عربـی فصیح، دلیل است بر آن که نظر با رؤیت در اصلِ معنی تفاوت دارد. و این که گویند کلمهٔ نظر اگر متعدّی به نفس باشد ـــ در معنی انتظار است و با [فی] به معنی تفکّر و با [لام] به معنی رأفت و با کـلمهٔ [إلیٰ] بـه مـعنی رؤیت است، صحیح نیست. چرا که اولاً با کلمهٔ [إلیٰ] نیز به معنی انتظار آمـده است. مثل [فـنظرة

إلیٰ میسرة] و قولِ شاعر: [نظر الحجیج إلیٰ طُلوعِ هلال] و ثانیاً به معنیِ تقلیبِ حدقه و نگریستن است نه دیدن به حاسّهٔ چشم. پس آیات نظر را نشاید دلیل رؤیت قرار داد. و میان آیات قرآن از این جهت هیچ اختلاف نیست.

امّا اشعریان آیات قرآنی را مخالف یکدیگر تشخیص داده و برای حفظ ظواهر و جمع ما بین مختلفات این عقیده را از خود ساخته‌اند که هرجا اثبات نظر شده ـ مراد مؤمنان است که خدا را در بهشت می‌بینند. و هر جا خلاف آن باشد ـ مراد کافران است که از رؤیت پروردگار در قیامت محرومند.

و معتزلیان آیات نفی رؤیت را مأخذ عقیده قرار داده ـ باقی را تأویل کرده‌اند با این که به هیچ وجه تأویل لازم نیست. و نزد فرقهٔ مشبّهه و کرامیّه که معتقد به جسمیّت مبدأند ـ رؤیت در جهت و مکان نیز محال نباشد.

جمعی از اشاعره که به نام «ضراریّه» معروفند، گویند: انسان را حاسّهٔ ششم است جدا از حواسّ پنجگانهٔ ظاهر که در قیامت آن حسّ بکار افتد و خدا با آن چشم دیده شود.

اشاعره و معتزله هر کدام برای اثبات عقاید خویش به ادّلهٔ سمعی و عقلی متمسّک می‌شوند. دلایل معتزلیان در این مورد چون با نصّ قرآن و منطق عقل مطابق‌تر است ـ چندان به تکلّف احتیاج ندارد. جز این که بخواهند همهٔ مسموعات را به نام روایات مأثورهٔ صحیح و ناصحیح باور دارند و هر چه مخالف عقل و قرآن است ـ تأویل کنند و همهٔ گفته‌های اشعریان را پاسخ دهند.

امّا اشعریان در این مورد هم مثل بسیاری از مسایل کلامیِ دیگر، سخت به تکلّف افتاده‌اند از این رهگذر که می‌خواهند محال عقلی را جایز و ممکن قلمداد کنند. می‌گویند شکی نیست که انکشاف علمیِ تامّ برای انسان نسبت به خداوند جایز است امّا ارتسام صورت از مرئی به چشم و اتّصال شعاع از چشم به مرئی یا از مرئی به چشم با مقابله و محاذات مکانی نسبت به خدا در این دنیا جایز نیست. و لکن نظیر همین حالت که از آن به رؤیت تعبیر می‌کنیم ـ ممکن است بدون مقابله و مواجههٔ مکانی از بندگان نسبت به خدا تعلّق گیرد در قیامت منزّه از جهت و مکان. از این رو که متعلّق رؤیت هویّت و وجود است که در موجودات مشترک ما بین واجب و ممکن و در ممکنات مشترک میان جوهر و عَرَض است. و نیز گویند که ادارک و معرفت سه درجه دارد:

درجهٔ اوّلش معرفت به حدّ و رسم است. پس از آن چون منظور را دیدیم و چشم برهم نهادیم

نوع دیگری است از معرفت بالاتر از معرفت اوّل. سپس چون چشم را گشودیم، درجهٔ سوم است بالاتر از درجات قبل و از این حالت ـ ادراکی که مافوق همهٔ معرفت‌هاست به رؤیت عبارت می‌کنیم. و این قسم از رؤیت که در حقیقت درجه‌یی از ادراک است، در قیامت دست می‌دهد.

«حاجی سبزواری» در شرح دعای صباح، عقیدهٔ اشاعره را توجیه می‌کند که مراد محقّقان اشعری از رؤیت نه مراد به چشم ظاهر دیدن است که مخالف عقل صریح باشد بل که مراد مقام شهود حقّ است به حقّ در مرتبهٔ عین‌الیقین و حق‌الیقین. و این گونه رؤیت را همهٔ عقلا و عرفا مسلّم می‌دانند. و در این مقام گفته شد [لَمْ أَعْبُدْ رَبّاً، لَمْ أَرَه] و [عمِیَتْ عَیْنُ لاتَراک] و [لَوْ کُشِفَ الغِطاءُ مَا ازْدَدْتُ یَقیناً] و در قرآن مجید آمده است: فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءک فَبَصَرُکَ الیومَ حَدید. برای تفصیل ادلّه و اقوال رؤیت ـ رجوع شود به شرح تجرید قوشجی و شرح مواقف و شرح مقاصد و تفسیر ابوالفتوح رازی در ذیل آیهٔ «وجوهٌ یَوْمَئذ ناضِرة إلیٰ ربّها ناظِرة»

[مرحوم همایی ـ ذیل صص ۴۰ و ۴۱ مصباح الهدایة]

شرح مفردات لغات و ترکیبات
فهرست‌ها

أحْظاهُ: جَعَلَهُ ذاحُظوة، أحظاه بالمال:
جعله يحظى به أحظاه على فلان: فضلّه عليه
أحْمَى إحْماءً المكانَ: جعلَه او وجدهُ حِمىً
لأيُقرَب (الحِمَى ويُدافَعُ عنه)
إختَرَعَ الشَيْءَ: شَقَّه، أنْشَأهُ، إبْتَدَعَهُ
إستَبْصَرَ ألأمرُ: ظهر واستبان
إستَبْصَرَ ألأمْرَ: ظهر و استبان، تَمَكَّنَ من النظر إلَيْهِ
إستَبْصَرَ فيه: تَأمَّلَ
إستحالَ استحالَةً: تَحَوَّلَ مِن حالٍ إلىٰ أُخرىٰ
الأُسْطُوانة: العَمود؛ إحْدى قوائمُ الدابَّةِ، ج اساطين. يقال: هم أسا طين الزّمان: أى افـرادهُ و حكماؤهُ
أصاخَ إصاخَةً له و إليه: أصغى واستمع
إعتصم به: أمسَكه بيده ــ بصاحبه: لزمه
ــ بالله: إمتنع بِلُطفِه مِنَ المعصية
ــ من الشرّ والمكروه: إلتجأ وَأمتَنَعَ
باز ماندن از گناه به امید لطف پروردگار،
باز ایستادن از معصیت به امید لطف خدا،

× × ×

«آن مؤمنان را إعتصام، آنجا که پرسند از جزا»

× × ×

در دین چو اعتصام به حبل متین کنند
آن به که مطلع سخن از رکن دین کنند

(انوری)

أقالَ إقالةً فلاناً: مالم يَقُلْ: ادّعاهُ عليه
إلتحام إلْتحم الشيىءُ: إلْتَصَقَ و تلاءَمَ

أَلْأَقْرع من الحيّاتِ: المُمعَّط اى الساقط شَعْر ــ الرأس لَكثْرَة سَمِّه.
أَلْقى إِلَيْهِ خَيْراً: إِصْطَنَعه عنده ــ
أَلْقَيْتُ إليهِ ٱلمَوَدَّةُ وبِالمودَّةِ: أَىْ بذلت لَهُ ٱلحُبُّ
أَمْهَلَهُ: رَفِقَ به
إِنْتَمى إِنْتِماءً فلانٌ إِلى أبيه: انتسب واعتزى
[أَوَّلَهُ] إليه: رجَعَهُ. تَأَوَّلَ الكلامَ: فَسَّرَهُ و قَدَّرَهُ
بَدا ـُـ بُدُواً وَبَداءً وبَدْواً و... ظهر، فهو [بادٍ]
[البِسَاط]: الارض الواسعة
التارة: الحين والمرّة، وترك همزتها لكثرة ــ
الاستعمال. يقال «فعلت تارةً هذا و تارةً ذاك»
تارةً بعد تارةٍ: ج تارات
تَبَشْبَشَ بِهِ: آنَسَهُ وَ واصَلَهُ
بَشَّ ـَـ بَشًا و بَشاشَةً: كان طلق الوجه
ــ للشيي: أقبل عليه و فرح به
تَحَقَّقَ الخَبَرُ: ثبت ــ الرجلُ ٱلأَمْرَ: تَيقَّنَهُ
تَعَلَّلَ: أبدى الحُجَّةَ وتَمَسَّكَ بِها ــ بكذا:
تَشَغَّلَ بِه [ذَهِلَ ـُ ذُهولاً] غابَ عَنْ رُشْدِه
تَعَوَّذَ بِالله: حفظه
ثَبَجَ ـُ ثَبْجًا و ثَبَّجَ ٱلكَلامَ: لم يَأْتِ به عَلَى وَجْهِهِ
الثَّبَجُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ: وَسَطُهُ، مُعْظَمُهُ. أعْلاهُ
ج أثباج و ثبوج. يقال «يركبون ثَبَج هذا البحر» اى معظَمُهُ.
ثَمَّ: إِسمٌ يُشارُبه إِلىَ البعيدِ بمعنى هناك
حَقَّقَ القولَ أوالظَّنَّ: صدَّقَهُ، حَقَّقَهُ، أكَّدَهُ، وَجَبَهُ
الحِمَى: مايُحْمَى ويُدافَعُ عنه. حَمِيَ ـــ مِنَ الشيىءِ: أَنِفَ أَنْ يَفْعَلَهُ.

الذِراع: من الرَجُل، من طرف المرفق إلیٰ طـرف الاصبع الوسطیٰ. السّاعد. الطاقـة. یـقال «رَجُلٌ واسعُ الذراع» ای مـقتدرٌ. و«ضاقَ بـالأَمْرِ ذِراعَهُ» أیْ ضعف طـاقته. و «هُوَلَکَ عَلیٰ حَبْلِ الذِراع» أیْ مُعَدٌ حاضِرٌ.

رَصَنَ ـُ رَصْناً الأمرَ: أتمَّهُ وأتْقَنَهُ.

(رَصُنَ ـُ رَصانة) العقلُ وغيره: استحكم واشتدَّ وثبت فهو (رصين)

رَفَد ـِ رَفْداً وأرْفده: أعْطاهُ، أعانَهُ

اَلزبيبتان: نقطتان سوداوان فوق عيني الحيّة و منه يقال للحَيَّة «ذات الزبيبتين»

زَعْزَعَ زَعْزَعَةً وزَعْزَعَةً: حَرَّكَهُ شَديداً ـ الإبلَ في السير: حَثَّها. الزعازع: شدائد الدَّهْر

سامَرَهُ: حَدَّثَهُ ليلاً

[سُبحان] مص. يقال «سبحانَ الله» ای ابریء اللهَ من السوءِ. و «سُبْحانَ من کذا» تَعَجُّباً منه. و هو عَلیٰ معنی الإضافة. أی سبحان اللهَ مِنْ کذا و «أنت أعْلَمُ بما فی سُبْحـانک» أیْ بِـما فـی نَفْسِکَ.

السَرَيان: مصدر. سيرُ الليل. وقولهم «عند الصباح يحمدُ القومُ السُرَی» هو مثل يضْربونه فی احتمال المشقَّة رَجاءَ الراحةِ. ابن السُرَی: المسافر ليلاً.

الشُّجاع: ضَرْبٌ مِنَ الْحَيّاتِ.

الشُرذِمَة: الجماعة القليلة من النّاس. ج شرِ اذم و شر اذيم.

فَواحِدُه الجَمُّ الغَفِير، ومَن عَدا

ه شرِ ذِمَة، حُجَّت بابلغ حجّة

(سعيد الدين فرغانی، مشارق الدراری/ ۲۹۳)

شَفِقَ ـَ شَفَقًا مِنَ الأَمْرِ: خافَ

الطِرْسُ: الصحيفة عموماً او الصحيفة الّتی محيث ثُمَّ کتبت ج أطراس وطُروس

طَمَسَ ـِ طَمْسًا الشيءَ: محاه، أهْلکه، غَطّاهُ.

إستَأْصَلَ أثره ـ الغيمُ النجومَ: أذْهَبَ ضوءَها

العائدة مؤنث العائد ج عُوَّد وعَوائد وعائدات. المعروف والصلة والعطف. المنفعة ج عوائد

عَجِبَ ـَ عَجَبًا مِنَ الأَمْر ولهُ: أخذه العجبُ منه. ـ إليه: أحبَّهُ.

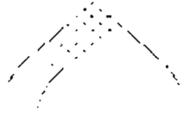
العَجَب: انفعال نفسانیٌ يـعتری الانسان عند استعـظامه او استطرافـه أو انکاره مـايرد عليه

العِزّة (مص): الغلبة في المُعَازّة ــ الحَمِيّة وَٱلأَنَفَة
الفريدة: الجوهرة النفيسة، الفِقَر الّتي انفردت فوقعت بين آخر فقَر الظهر. ج فرائد «أتى بالفَرائد» اى بالفاظ تدلُّ على عِظَمِ فصاحته وجَزالة منطقه وأصالَة عَرَبيَّته.
القُدّوس: من أسمائه تعالىٰ اى المنزّه عن كلّ نقصٍ وعيب
قَصَرَ ــ قُصوراً الشيءَ: نقص ــ من الشيء: كَفَّ عنه وتركه مع العجز. [قَصُرَ ــ قَصْراً وقِصَراً وقَصارَةً] ضدّ طالَ
قَضَى يَقْضِي قَضاءًالشيءَ: صنعه بإحكام وقدّره، القضاء: الحكم
قَنَصَ ــ قَنْصًا: الطيرَ: صادَهُ
كَشَفَ ــِ كَشْفًا الشيءَ وعن الشيء: أظْهَرَهُ وَرَفَعَ عنه مايواريه او يغطّيه
لاءَمَ ملاءَمَةً الشيءَ: أصْلَحَهُ وجَمَعَهُ:
لاءَمَهُ الشيءُ: وافَقَهُ
لاءَمَ بَيْنَ القَوْمِ: أصْلَحَ بَيْنَهُمْ
لَهِبَ ــَ لَهْبًا ولَهَبانًا النّارُ: اشتعلت خالصة من الدخان
مَحَق ــَ مَحْقًا الشيءَ: أبطله و محاه ــ اللهُ الشيءَ: نقصه و ذهب ببركته.
المَذْهب: المُعْتَقَد، الطريقة، أصل
المَعِيَّة: المُصاحبة، نسبة إلىٰ مع
ألْمَعِيَّة: الذّكاء
نافَرَهُ نِفارًا ومُنافَرَةً: حاكَمَهُ، فاخَرَهُ في الحَسَب والنسب. يقال «نافرته إلى القاضي فنفّرني عليه.» اى حاكَمْتُه إلَى القاضي فقضى عليه بالغلبة.
نَدَبَ ــُ نَدْبًا المَيْتَ: بكاه، عَدَّدَ محاسِنَهُ ــ فلانًا للأمرِ: دعاه ورَشَّحه للقيام به وَحثَّهُ عليه.
(نَحم ــِ نَحْمًا) الرجلُ: تَنَحْنَحَ، ــ ٱلأَسَدُ: صَوَّتَ

فهرست آیه‌های قرآن کریم

فهرست احادیث، اقوال و أمثال و جمل عربی و.

فهرست اشعار عربی به ترتیب کلمه آغاز و انجام هر بیت



فهرست فهرست اشعار فارسی به ترتیب کلمه
آغاز و انجام هر بیت

فهرست اصطلاحات

فهرستِ أعلام

فهرست اسامی کتب

فهرست امکنه

مشخصات برگزیدهٔ منابع و مآخذ مورد مراجعه

آشتیانی، مهدی

ــــ اساس التوحید (مبحث قاعدة الواحد و وحدت وجود) ۱۳۳۰ شمسی، شماره ۱۱۹ ـ انتشارات دانشگاه تهران /۵۳۰ صفحه

ابراهیمی دینانی، غلامحسین

ــــ قواعد کلّی در فلسفهٔ اسلامی، سه مجلّد.

ــــ ابن جوزی (۵۰۸-۵۹۷ هـ ق) جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمان ابن الجوزی البغدادی

ــــ کتاب الاذکیاء

ابن عربی، محمّدبن علی [۵۶۰-۶۳۸ هـ ق]

ــــ رسائل ابن العربی، الطبعة الاولیٰ، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۷ هـ ق = ۱۹۴۸ م

ــــ الفتوحات المکیّة فی أسرار المالکیة والملکیة، قاهره، بولاق / ۱۲۷۴ هـ ق و ۱۲۶۹ ـ ۴ مجلّد / بیروت

ــــ فصوص الحکم با تعلیقات دکتر ابوالعلاء عفیفی، طبع بیروت

ابوعلی سینا (شیخ رئیس)

ــــ اشارات و تنبیهات، ترجمهٔ فارسی با مقدّمه و حواشی وتصحیح دکتر احسان یارشاطر /۱۳۳۲ شمسی ـ تهران، انجمن آثار ملّی (۳۸ + ۳۳۲)

ابونصر فارابی
ـــ مجموعهٔ خطابه‌های تحقیقی شمارهٔ ۳، تهران، ۱۳۵۴ هـ ش شمارهٔ ۱۰ ـ انتشارات کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد
استخری، احسان الله
ـــ اصول تصوّف، چاپ تهران
جامی، نورالدّین عبدالرحمان بن احمد، (۸۱۷-۸۹۸ هـ ق)
ـــ اشعّه اللمعات [شرح لمعات فخرالدین ابراهیم عراقی]
ـــ نفخات الانس من حضرات القدس، چاپ تهران، به کوشش مهدی توحیدی پور
ـــ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص با مقدّمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چتیک، ۱۳۵۶ هـ ش /انجمن فلسفهٔ ایران
ـــ هفت اورنگ، چاپ تهران، ۱۳۳۷ شمسی به کوشش مدرّس گیلانی
جرجانی، علیّ بن محمّد (میرسید شریف)
ـــ تعریفات، قاهره، مصطفی البابی الحلبی، ۱۳۵۷ هـ ق = ۱۹۳۸ م
جلال الدّین محمّد بلخی
ـــ مثنوی معنوی، شش مجلّد، به اهتمام رینولد ا. نیکلسون [در میان سال‌های ۱۹۲۵-۱۹۳۳ م]
ـــ کلیّات شمس، به تصحیح مرحوم بدیع الزّمان فروزانفر / دانشگاه تهران [۱۳۳۶-۱۳۴۲ هـ ش]
جهانگیری، دکتر محسن
ـــ محیی الدین بن عربی، چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، از انتشارات دانشگاه طهران
حصری قیروانی [ابی اسحاق ابراهیم بن علی، المتوفّی فی عام ۴۵۳ من الهجرة]
ـــ زهر الاداب وثمر الالباب ـ مفصّل ومضبوط و مشروح بقلم المرحوم الدکتور زکی المبارک ـ حققّه وزاد فی تفصیله وضبطه وشرحه، محمّد محیی الدّین عبدالحمید [۴ جزء / ۱۳۵۳ هـ ق = ۱۹۵۳ م]
خزائلی، دکتر محمّد

ـــ شرح بر گلستان سعدی ـ چاپ دوم ـ انتشارات جاویدان ۱۳۴۸/ شمسی
دامادی، سیّد محمّد
ـــ ابوسعید نامه، شمارهٔ ۱۹۷۳ ـ انتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۶۷ ه ش
ـــ شرح بر مقامات اربعین یـا بیابانی سیر و سلوک عرفـانی / شمارهٔ ۱۹۷۹ ـ انـتشارات دانشگاه طهران، ۱۳۶۷ ه ش
دمیری، محمّدبن موسی، کمال الدّین [۷۴۲-۸۰۸ ه ق]
ـــ حیات الحیوان الکبریٰ، دو مجلّد، چاپ مصر
دهخدا، مرحوم علی اکبر وهمکاران او
ـــ لغت نامه، تهران [۵۲-۱۳۲۵ ه ش] سازمان لغت نامهٔ دهخدا
رعدی آذرخشی، غلامعلی
ـــ نگاه، دیوان اشعار
زرین کوب، دکتر عبدالحسین
ـــ نه شرقی، نه غربی، انسانی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۶/
سبکی،
ـــ معیدالنعم و مبیدالنقم
سبزواری، حاج ملاّ هادی
ـــ شرح غرر الفوائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت (قسمت امـور عامـهٔ و جـوهر و عَرَض)، تهران ۱۳۴۸ ه ش (۴۸ + ۶۷۹ + ۱۵۲ صفحه) مؤسسهٔ مطالعات اسلامـی مک گیل، به اهتمام مهدی محقّق
سجّادی، سیّد جعفر
ـــ فرهنگ علوم عقلی
سعدی،
ـــ گلستان و بوستان و مواعظ. چاپ مرحوم ذکاء الملک فروغی
سنایی
ـــ حدیقة الحقیقه، تصحیح مرحوم محمّد تقی مدّرس رضوی، تهران، ۱۳۲۹ ه ش

ـــــ دیوان اشعار به کوشش دکتر مظاهر مصفّا، تهران، ۱۳۳۶
ـــ دیوان اشعار به تصحیح مدّرس رضوی
سعیدالدین سعید فرغانی
مشارق الدراری، شرح تائیّهٔ ابن فارض با مقدمه و تعلیقات سیّد جلال الدین آشتیانی / ۱۳۵۷ شمسی
شبستری، نجم‌الدین محمودبن عبدالکریم بن یحیی،
ـــ گلشن راز، شیراز، کتابخانهٔ احمدی، ۱۳۳۳ شمسی
شوشتری، قاضی نورالله
ـــــ مجالس المؤمنین
عزالدّین محمودبن علی کاشانی [متوفّیٰ سنة ۷۳۵ ه‍ ق]
ـــــ «مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة» با مقدّمة و تصحیح مرحوم جلال الدّین همایی /۱۳۲۵ ه‍ ش، تهران
عطّار نیشابوری
ـــ الهی نامه، تصحیح فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۳۹ شمسی
ـــــ تذکرة الاولیاء ـ چاپ لیدن و چاپ آقای محمّد استعلامی / ۱۳۴۶ شمسی، تهران، زوّار
غنی، مرحوم دکتر قاسم
ـــــ تاریخ تصوّف در اسلام
ـــ حافظ. با یادداشت ها و حواشی
فاضل تونی، مرحوم محمّد حسین (۱۲۵۹-۱۳۳۹ ه‍ ش)
ـــــ تعلیقه بر فصوص، تهران، مؤسسهٔ وعظ وخطابه / ۱۳۱۶ شمسی
فروزانفر، بدیع‌الزمان [۱۳۴۸-۱۲۷۸ ه‍ ش]
ـــــ احادیث مثنوی، از انتشارات دانشگاه تهران
ـــــ شرح مثنوی شریف / از انتشارات دانشگاه تهران (۱۱۴۶) ۱۳۴۶-۱۳۴۸ ه‍ ش
ـــــ ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه با تصحیحات و استدراکات / ۱۳۴۵ ه‍ ش،

فیض، ملاّمحسن
ــــ اصول المعارف با تعلیق و تصحیح و مقدّمه سیّد جلال الدین آشتیانی / ۱۳۵۴ هـ ش، مشهد
کاپلستون،
ــــ تاریخ فلسفه، چاپ لندن
لاهیجی، شیخ محمّد
ــــ شرح گلشن راز با تصحیح و مقدّمهٔ کیوان سمیعی، تهران، کتابفروشی محمودی / ۱۳۳۷ شمسی
محقق، دکتر مهدی
ــــ فیلسوف ری، زندگانی محمّدبن زکریّای رازی ــ از انتشارات انجمن آثار ملّی
معین، دکتر محمّد
ــــ فرهنگ فارسی، شش مجلّد، تهران، چاپ اوّل / ۱۳۴۲ هـ ش، امیرکبیر
معلوف، اب لویس (۱۹۴۶-۱۸۶۷ م)
ــــ المنجد فی اللغة والادب والعلوم، بیروت / ۱۹۶۶ م
ملکشاهی، حسن
ــــ حرکت و استیفای اقسام آن ــــ انتشارات دانشگاه تهران شماره ۹۶۶ ــ ۱۳۴۴ هـ ش
ملاّصدرا (صدرالدین شیرازی)
ــــ اسفار
ــــ رسایل فلسفی با تعلیق و تصحیح و مقابله سیّد جلال الدین آشتیانی، ۱۳۵۲ هـ ش ــ دانشگاه مشهد.
ماوردی [ابی الحسن علیّ بن محمدبن حبیب البصری المتوفّی سنة ۴۵۰ هـ ق]
ــ ادب الدنیا والدین ــــ حقّقه وعلق علیه مصطفی السّقا / الطبعة الثانیة / ۱۳۵۷ هـ ق = ۱۹۵۵ م مصر ــ مکتبة ومطبعة مصطفی البابی الحلبی واولاده
مدّرس رضوی، محمّدتقی

ـــ تعلیقات حدیقه، چاپ تهران
منوفی حسینی، سیّد محمود ابوالفیض
ـــ جمهرة الاولیاء وأعلام اهل التصوّف فی حقایق اهل التصوّف ومعارفهم وعلومهم «الطبعة الاولیٰ، قاهره، ۱۳۸۷ ه ق
میبدی، ابوالفضل رشیدالدین
ـــ کشف الاسرار وعُدّة الابرار تألیف در سال ۵۲۰ ه ق به سعی علی اصغر حکمت ـ انتشارات دانشگاه تهران / ۱۳۳۱ شمسی به بعد
نراقی، ملاّمهدی
ـــ قرّة العیون با حواشی آقای سیّد جلال الدین آشتیانی
نشاط اصفهانی
ـــ دیوان اشعار (گنجینه) از انتشارات مؤسسه مطبوعاتی شرق / ۱۳۳۷ ه ش
ونسنگ
ـــ المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث
همایی، مرحوم جلال الدّین
ـــ دو رساله در فلسفهٔ اسلامی (تجدّد امثال و حرکت جوهری) از انتشارات انجمن حکمت و فلسفه
ـــ غزّالی نامه، شرح احوال و آثار و عقاید و افکار فلسفی امام ابوحامد محمّد غزّالی طوسی (۴۵۰-۵۰۵ ه ق) ۱۳۱۵-۱۳۱۸ شمسی، طهران
ـــ مولوی نامه (مولوی چه می‌گوید) دو مجلّد، چاپ طهران ۱۳۵۵ ه ش
هجویری، علی بن عثمان
ـــ کشف المحجوب، به تصحیح والنتین ژوکوفسکی، لنینگراد/ ۱۹۲۶ م [افست، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶ شمسی با مقدّمه وفهارس محمّد لوی عبّاسی]
یازجی وکرم
ـــ اعلام الفلسفة العربیة، چاپ بیروت

یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی (شیخ الامام شهاب الدّین ابی عبدالله)
ـــ معجمِ البلدان فی معرفة المدن والقری والعمار والسهل والوعر من کلّ مکان، چاپ بیروت ۱۳۷۶ ه ق = ۱۹۵۷ م
ـــ یواقیت العلوم ودراری النجوم، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران / ۱۳۴۵ ه ش، طهران